VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM



西方文化叢書
高宣揚⊙主編

26



語言學的轉向

當代分析哲學的發展

洪漢鼎⊙著

遠流出版公司

西方文化叢書 語言學的轉向／洪漢鼎◉著
當代分析哲學的發展

26

西方文化叢書
策　　劃　潘耀明
執行編輯　陸一鳴
主　　編　高宣揚
副 主 編　黃鳳祝
編輯顧問　梁漱溟　洪　謙　勞思光　劉述先
　　　　　韋政通　葉啟政
責任編輯　余麗嫦（香港）　曾淑正（台灣）
裝幀設計　陳栩椿
版面設計　陳正裕

西方文化叢書26

語言學的轉向——當代分析哲學的發展

著　　者　洪漢鼎
發 行 人　王榮文
出　　版　遠流出版事業股份有限公司
　　　　　臺北市 10714 汀州路三段 184 號 7 樓之 5
　　　　　郵撥／0189456-1　電話／(02)365-3707
　　　　　Fax／(02)365-8989
發行代理　信報股份有限公司
　　　　　電話／(02)365-4747　Fax／(02)365-7979
台灣版授權者　三聯書店（香港）有限公司
　　　　　©1992 Joint Publishing (H.K.) Co., Ltd.
　　　　　＊授權契約係經由（香港）閒學社有限公司安排
排　　版　正豐電腦排版有限公司
印　　刷　優文印刷股份有限公司
□ 1992 年 3 月 1 日　臺灣初版
行政院新聞局局版臺業字第 1295 號
售價 170 元　（僅限臺灣地區發行）
ISBN　957-32-1503-9

西方文化叢書

語言學的轉向

當代分析哲學的發展

洪漢鼎 著

26

作者◎簡介

洪　　漢　　鼎

男，1938 年 11 月生於江蘇南京市。1956 年由無錫市輔仁中學畢業後考入北京大學哲學系，攻讀西方哲學專業，1961 年畢業後從事西方哲學研究。1978 年考入中國社會科學院研究生院，一年後以優異成績提前畢業，獲碩士學位。1983 年獲聯邦德國洪堡基金會研究資金，在德國杜塞道夫大學進修和講學兩年。1988 年和 1989 年又兩次赴德國進行學術訪問，並參加第十八屆世界哲學大會。1991 年因在研究和介紹德國哲學方面的突出成就，被德國杜塞道夫大學授予榮譽博士頭銜。現任北京市社會科學院哲學所研究員，並擔任中華全國外國哲學史學會理事。著作有《斯賓諾莎與德國哲學》(德文，德國阿侖科學出版社，1989)，《費希特，行動的吶喊》(山東文藝出版社，1988)、《當代西方分析哲學》(合著，遼寧教育出版社，1989)、《中國哲學德漢辭典》(與德國教授合編，德國阿侖科學出版社，1986)。譯著有：《笛卡爾哲學原理》、《神、人及其幸福簡論》、《邏輯學的發展》等。



作者 1984 年參加在維也納附近的基爾希伯格舉行的第九屆國際維特根斯坦研討會。這是國際維特根斯坦會議大廳外景。國際分析哲學家每年在這裏舉行一次大規模的哲學討論。

《西方文化叢書》出版的話

構築中文讀書社群

王榮文

・新的視野

台灣的大陸開放政策，突然間，帶給此地文化界一個全新的視野。這個視野，只用"大陸熱"一詞來概括它恐怕是膚淺而低估了的。這個視野，對有心的文化工作者而言，並不只是一組"新產品"（大陸作家與作品）或一個"新市場"而已，也不只是一個"刺激的來源"或"改錯的對象"而已。這個視野，實際上遠高過此，它帶來的，是一種對中文讀書世界的新想像和新可能。

這個視野，突然間向我們呈現寬廣的景觀，讓我們看到中文學術文化從分裂零散中尋找自己的破片，企圖重新拼湊起來。現在，只要願意，我們似乎可能在華人世界中探訪各種寫作人才，通過各地的合作，完成屬於大家的創作物。——也就是說，即使政治對立與制度差異仍然持續，一個以中文爲核心的"讀書社群"（a reading community）是可以成形了。

・新的嘗試

在這樣的中文讀書社群裏，台灣沒有理由自摒於這個整合性的文化圈，我們當然可以是積極參與、發揮影響力的一分子。我自己，站在出版人的立場，總覺得這是波瀾

壯濶的新時代在召喚；它要我們嘗試各種新的可能，這喚聲甚亟甚強，like a million suns, they call me on and on, across the universe.……

《西方文化叢書》就是這種視野的新嘗試。編輯計劃是香港三聯書店提出的，主編是旅居法國的華人學者高宣揚先生，高宣揚則是受到已逝的碩儒梁漱溟先生的激勵而投身的。高宣揚先生已爲《西方文化叢書》列出一百多個選題，應邀撰述的中國學者遍及世界各地，有的出身中國大陸，有的來自香港台灣——文字編輯印刷工作在台灣進行，出版發行地區卻遠達所有的華人地區。

這樣的作業型態和動員幅面，在過去的對立禁忌時代是不能想像的。——我所謂的“新視野”，指的正是這種華人學術文化的大結合，所帶來的文化創造力的解放。

・新的願望

這樣的新嘗試，成績與影響固然未可預卜，但總是打開了新道路，創造了新模式。

在未來的中文讀書社群裏，我們在心靈故鄉裏比鄰而居。在未來的中文讀書社群裏，一個提筆的中文作家從此可以擁有新的夢想：“不管身在何處，每個人都可以爲自己的文化祖國寫一本中文書。”這個文化祖國，是心靈的，無關統獨，無關現實的一個、兩個、或三個政治。

《西方文化叢書》做爲一個里程碑，記錄的就是這種寬容的新願望。

總 序

作爲整個世界文明的一個重要組成部分，西方文化是人類面對自然和歷史的挑戰而自我確立、並不斷鞏固其優越地位的經驗總結。梁漱溟先生在其《人心與人生》一書中，對世界各種文化進行比較研究時指出："我們不能不承認人類現代文明實從歐美發端後乃擴展到全世界的……。"

近百年來，特別是自嚴復和梁啓超以來，先進的中國學者不斷地試圖在保存和發揚中華文化優秀傳統的基礎上，將西方文化之精華逐步地介紹到中國來，以期加速中國新文化之建設，推動整個社會現代化之進程。魯迅先生早就洞察到中國民衆之愚昧對於社會改造所起的消極作用。因此，他在痛斥時弊的同時，也時時不忘大聲疾呼引進西方先進文化之必要。

《西方文化叢書》在學識淵博的老一輩學者，特別是近半個多世紀以來一直致力於中西文化比較研究的梁漱溟先生的關懷和指導下，以系統論述西方文化界哲學、文學、史學、語言學、人類學、社會學、經濟學、法學、政治學、心理學、精神分析學、美學等各個學術領域的重要理論成果爲宗旨，力求通過深入淺出的文字，來介紹西方各國各個歷史時期，特別是當代有影響的思想家、理論家、文學

藝術家的作品及流行的社會思潮，內容簡明扼要，豐富多彩，是一套具學術價值的普及性讀物。

本叢書的作者以海內外學有所成、富於創見的中年學者爲主，包括中國大陸、香港、台灣以及移居或留學歐美的專家們，他們將以多樣不拘的選題及流暢活潑的文筆，從各個方面，盡可能準確地介紹西方文化之精華。我們希望，在海內外廣大作者和讀者的支持下，這套不限卷數分期分批出版的獨立專著，終將從整體上構成一部有關西方文化的百科全書式的知識文庫，爲社會各界讀者，尤其是青年、學生提供有益的精神養料。

高宣揚 謹識

一九八七年聖誕節前夕於巴黎

前　言

自 1985 年夏天我從歐洲歸國後，曾先後被邀在幾所大學講授當代分析哲學，特別是 1987 年在山東大學爲研究生和進修教師講了《當代分析哲學十講》。許多年輕的研究生曾建議我把這十講講稿整理出來。在一些朋友和同事的熱情的敦促和支持下，我用了差不多一年的時間，終於把這部講稿分爲七章整理成目前這本書。

分析哲學作爲一場哲學運動，涉及的問題是相當廣泛的，它包括語言學問題、邏輯問題、科學方法問題、精神哲學和價值哲學等問題。本書主要是從語言學的轉換這一角度，試圖對當代分析哲學的發展提供一個概略性的說明，因此這裏所論述的分析哲學家以及這些哲學家的觀點都有某種選擇——當然，這種選擇在我看來是極其重要的——例如，羅素的哲學觀點是相當龐雜的，我只選擇了他的摹狀詞理論，而沒有涉及到他的更多的東西，因爲我認爲他的摹狀詞理論對分析哲學的產生和以後的發展有更爲重要的意義。再如弗雷格(G. Frege)，有關他的語言哲學思想在我們國內很少有人論述，但我認爲弗雷格是爲分析哲學奠定基礎的重要人物，如果不了解弗雷格的思想，就不能了解分析哲學今後的發展，所以我以較大的篇幅介紹了他

的意義和所指理論，以示今後分析哲學的發展乃是他的思想的發展。反之，卡爾納普(R. Carnap)雖然在分析哲學裏是一位很重要的人物，但他主要的成就是科學系統的構造理論和歸納法研究，因而在本書裏關於他的論述就顯得相當不夠，我只是在維也納學派一章裏簡單地提到他的一些思想，就是對於維也納學派，我也主要從語言分析的角度論述了他們的意義可證實性原則，而不涉及他們在其他方面更多的理論建樹，例如心物問題我就基本上未談，更不用說分析哲學在社會政治歷史方面的應用以及精神哲學和價值哲學了。還應當指出的是：即使是就語言學轉向這一點而論，由於我的能力和篇幅的限制，本書的論述也是不全面的，而且可能還有不少的錯誤。

為了便於全面的理解，本書摘引了較多的原文資料，希望讀者不要受我的解釋的束縛，而能對論述的哲學家本來的思想有正確的看法。在撰寫本書的過程中，施太格繆勒(W. Stegmüller)的《當代哲學主流》(兩卷本)①、巴斯摩爾(J. Passmore)的《哲學百年》、《當代哲學家》②和莫尼茨(M. K. Munitz)的《當代分析哲學》給我提供了不少資料，有些引文是直接得自這些書的。最後，作者謹向我的老師洪謙教授致以深摯的謝意，感謝他多年給予我的鼓勵和指教。

洪漢鼎

於北京社會科學院哲學所

註　釋：

①這裏我要感謝施太格繆勒教授 1984 年與我的談話，我多頭使用的《當代哲學主流》一書就是他當時贈送作爲紀念的。

②巴斯摩爾這兩本書現已由我和兩位同事全部翻譯出來了，不久將由商務印書館出版。我感謝原作者巴斯摩爾教授爲中譯本寫的序，這篇序無疑啓發了我對分析哲學整個發展的思考。

目　錄

前　言　v

第一章　導論　1

　第一節　分析哲學的一般特徵　1

　第二節　分析哲學形成的理論背景　10

　第三節　邏輯學的新發展　25

　第四節　分析哲學的歷史演變和四種分析類型　40

第二章　弗雷格的意義和所指理論　49

　第一節　專名、概念詞、對象、概念　52

　第二節　意義和所指　66

第三章　羅素的摹狀詞理論　91

　第一節　專名和限定摹狀詞的區分　91

　第二節　羅素的摹狀詞理論的意義　102

　第三節　斯特勞森對羅素的摹狀詞理論的批評　112

第四章　前期維特根斯坦和他的《邏輯哲學論》　123

　第一節　語言圖象理論　124

　第二節　重言式理論　133

　第三節　命題的意義理論和哲學是語言批判　140

第四節　不可說的而只能顯示的東西——"語言唯我論"　149
第五節　一些邏輯實證主義者對《邏輯哲學論》的批評　157
第五章　邏輯實證主義——維也納學派　167
第一節　維也納學派的基本觀點　170
第二節　可證實性原則及其演變　181
第六章　後期維特根斯坦和他的《哲學研究》　199
第一節　語言是遊戲——"家族相似"　201
第二節　語言的意義和用法——工具箱理論　207
第三節　深層語法和使用規則　215
第七章　日常語言分析哲學　225
第一節　日常語言分析哲學先驅摩爾的概念分析　228
第二節　牛津學派——基爾伯特・賴爾　236
結語　255
參考書目　265

第 1 章
導論

分析哲學是本世紀以來在西方各國廣爲流傳的一種哲學思潮。如果以弗雷格的〈論意義和所指〉一文的發表(1892)作爲它的起點的話，那麼它的歷史還不到一百年，可是與當代其他哲學思潮相比，它的發展速度卻是令人吃驚的，今天西方各國的哲學差不多都滲透了它的影響，特別是在美國、英國、澳大利亞以及其他英語國家，分析哲學已成爲最主要的哲學派別了。西方有人以“分析的時代”來概括本世紀的哲學特徵，這一稱呼雖然過於簡單，但反映了這樣一個事實，即當代西方哲學是以分析哲學作爲它的主導傾向，因此要了解當代西方哲學，我們非要了解分析哲學不可。

第一節　分析哲學的一般特徵

分析哲學作爲一場哲學運動，雖然經歷了近一個世紀的歷史，但是“分析哲學”這一名稱，從某種意義上說，卻不是十分清楚的，我們很難對它下一個確切的定義。從

哲學史上看，早在洛克、貝克萊即所謂英國古典經驗論時代就有所謂外間對象和人類心靈的分析了——正是因爲這種分析傾向，當代一些分析哲學家把自己思想的淵源歷史地追溯至這一時代。但是，當代分析哲學家的哲學分析顯然與英國早期經驗論者的哲學分析不同，他們一般不是對我們知識的對象——不管是外間物質對象，還是人的心靈——的分析，而是關於語言——語詞和語句——的分析。對於英國早期經驗論者來說，外間物質對象是否存在，我們的印象和觀念是否眞實的，乃是哲學分析的根本目的。但對於當代分析哲學家來說，這一問題成了“形而上學”的無意義的問題，在他們看來，我們有權利提問的是：像“外間物質對象是(或不是)存在的”這樣的命題或語句是否有意義？它的眞值條件是什麼？從它又能推出什麼別的命題或語句？因此只有語句或命題才是當代分析哲學家感興趣的對象。

不過，即使我們把哲學分析限制於語言的分析上，我們也難以把分析哲學與當代其他哲學流派區分開來，因爲語言的問題不僅是當代分析哲學感興趣的問題，同時也是當代其他哲學流派感興趣的問題。我們可以說，語言在當代所有理論意識中都起了一個重要的作用。例如當前歐洲盛行的詮釋學(Hermeneutik)就是以語言作爲詮釋學經驗的媒介。伽達默(H.-G. Gadamer)一再強調“語言問題已在本世紀的哲學中處於中心地位”，不是沒有道理的。他說：“在某種程度上，我們將語言問題獲有中心地位，歸功

於對實踐的生活世界的重新認識，這種重新認識，一方面發生在現象學研究中，另一方面也發生在英語國家的實用主義思想傳統中。隨著語言因其堅定不移地屬於人的生活世界而成了主題，看來就可以爲有關整體的古老的形而上學問題提供一個新的基礎了。”①在伽達默看來，語言不是一種工具，而是一種“中介”，“我們一開始就作爲社會的人生活在這種中介之中，這種中介展示了我們生活於其間的那種整體性……正是因此，當哲學越出每一在科學上可對象化的對象領域，探討它的嚴峻的問題時，哲學是可以由語言指導的。”② 伽達默這種觀點可以在當代其他哲學流派的代表人物那裏找到，例如語言和生活世界概念的結合在胡塞爾那裏就已經明顯地表現出來，當胡塞爾要求本質的直觀時，他也明顯地深入到了語言的底蘊。因此，單就語言分析這一點，我們仍找不到分析哲學和當代其他哲學流派區別的明顯標誌。

按照莫尼茨在《當代分析哲學》一書中的說法，當代分析哲學大約有如下三方面的研究課題：(1)研究語言在交往活動和思維活動中的作用，特別是關心在語言使用中如何識別、獲取或確保意義的存在；(2)考察探究的邏輯或方法論，以便達到眞知識和眞信念；(3)對現代形式邏輯的能力以及這種能力用以解決哲學問題的方式進行哲學考察③。但是我們應當說，其中最重要的乃是對於語言作爲思想交流工具的作用以及語言實現這種交流目的的條件和能力(其中特別包括如何識別、獲取和確保意義的存在)的研究，

因爲眞理問題的最終解決是在語言意義問題徹底澄清的基礎上實現的，而現代形式邏輯的研究應當說是邏輯學家的主要任務，分析哲學家只是把現代形式邏輯的成就用於語言的分析上。顯然，語言的意義問題在當代分析哲學的語言分析活動中佔據了首要地位。在分析哲學家看來，爲了正確地澄清我們的哲學問題，我們需要正確地使用我們的語言表達式，而要正確地使用我們的語言表達式，就必須對表達式的性質和意義有正確的理解，因此對語言的意義的分析應當說是當代分析哲學家哲學活動的基本內容。這一點是毫無疑義的，例如我們可以在一些早期的分析哲學家那裏明顯地看到這種觀點，摩爾(G. E. Moore)就曾經明確主張，在研究我們的問題之前，我們先要對我們所使用的基本概念、甚至我們日常生活中所使用的普通詞項和語詞的意義搞清楚，否則我們就根本不會對我們的問題有正確的回答。皮爾士(C. S. Peirce)也表述了類似的主張，他認爲意義問題是達到眞理的先決條件，除非我們知道了某些陳述究竟意味著什麼，我們才能斷定這些陳述的眞或假。

不過，僅就意義問題在語言分析中佔據突出地位這一點，我們仍不能使分析哲學與當代其他哲學流派區別開來，因爲如果我們觀察一下現象學、工具自然主義、存在主義和詮釋學這樣一些富有影響的哲學流派的話，我們就可以看到意義問題同樣在這些流派中佔據著重要地位，例如海德格的《存在與時間》一書的根本宗旨就是探討“存在”一

詞的本體論意義，他一開始就引用了柏拉圖《智者篇》裏的一段話：

> 當你們使用“存在著”這個詞的時候，顯然你們早就很熟悉這究竟是什麼意思了，不過我們也曾相信懂得它，但是現在我們卻茫然失措了。

按照海德格的看法，我們今天對於“存在著”這個字究竟是什麼意思這個問題仍沒有答案，所以他要“重新提出存在的意義的問題”，他認爲，只有探討“存在”一詞的意義，才能眞正解決存在的問題④。事實上，我們可以說，意義問題是當代西方哲學的根本問題，正是因爲這一理由，當代有些哲學史家甚至認爲古代、近代和現代哲學的主要區分在於：古代哲學研討存在問題，近代哲學研討認識問題，而現代哲學研討意義問題，他們試圖以意義問題作爲當代哲學與古代和近代哲學區別的標誌⑤。

既然意義問題不能作爲分析哲學與當代其他哲學流派區分的標誌，那麼我們只能從他們對意義問題的探究方式來找尋他們的區別了。實際上，當代分析哲學家最顯著的特徵就是他們那種對意義問題的獨特的探究方式，這種獨特的探究方式明顯地表現在他們探究的目的和探究的手段這兩個方面。

正如上面伽達默和海德格所明顯表示的，當代其他哲學流派探究意義問題，乃是爲“古老的形而上學問題提供一個新的基礎”，也就是說，他們探討意義問題是爲了提出

一種他們認爲更正確的“形而上學”，或者說，以一種新的更健全的“形而上學”來代替古老的不健全的“形而上學”，反之，在當代分析哲學家看來，這種探究的目的本身就值得懷疑，按照他們的說法，對意義進行分析的哲學活動並不是提出新的哲學命題，而是消除哲學問題。這一點維特根斯坦講得最清楚：“哲學的目的是使思想在邏輯上明晰。哲學不是理論，而是活動，……哲學的結果不是某些數量的‘哲學命題’，而是使命題明晰。”⑥邏輯實證主義者的一切嘗試就是力圖表明這一點：哲學問題之所以長期不能解決，不是因爲它們相當複雜，難以解決，而是因爲通過對它們的意義的分析可看出它們根本不是問題。或者更明確地說，過去哲學上所認爲不能答覆的問題，並不是因爲其眞有問題而不能答覆，而是因爲它們根本就不是眞有所問題的問題。哲學問題是一個無事實對象的事實表達，無事實內容的事實敘述。所以，他們認爲哲學問題不是眞的解答了，而是完全消除了。因此，可以說，當代分析哲學家探究意義問題的根本宗旨，就他們的目的和意圖來說，是想消除哲學問題，而不是解答哲學問題，是想取消哲學，而不是提出哲學，或以一種哲學代替另一種哲學。當然，他們究竟把這一宗旨貫徹得如何，乃是另一個需要考察的問題。

與當代其他許多哲學流派注重思辨的探討方式不同，當代分析哲學家重視現代科學方法論和現代邏輯的研究，他們的工作往往與現代科學方法論和現代邏輯的發展有著

緊密的聯繫。正是因爲這種聯繫，他們對意義的研討方式與當代其他哲學流派的研討方式完全不同，他們不像現象學、存在主義那種試圖通過先驗和思辨的方式闡發本體論的意義，而是試圖利用現代邏輯和科學方法論的成就闡明語言的邏輯意義。也就是說，他們試圖通過對語言的邏輯分析，從語意學、語形學和語用學三個方面闡明語詞或語句的邏輯意義。在他們看來，這種對語言的邏輯意義的闡明與當代其他哲學流派的本體論的意義分析有質的不同，這種不同正是擺脫"形而上學"的根本途徑。早在三十年代，英國著名的分析哲學雜誌《分析》創刊號就明確指出，它只"發表短小精悍的文章，討論一些狹小的、明確定義了的、有關已知事實的解釋的哲學問題，而不登冗長的非常一般的抽象的關於可能的事情或整體世界的形而上學的思辨的文章。"⑦ 這裏清楚地把兩種對立的探究方式表現出來了，一種是對已知事實的點滴而精確的解釋，一種是對可能的事情和整體世界的冗長而抽象的思辨。前一種探究方式——羅素曾叫做"零敲碎打的研究"——正是當代分析哲學家從事哲學分析的主要方式。

因此，當代分析哲學最鮮明的特徵應當是它對一切傳統思辨哲學的敵視，以及爲此目的而採用的特殊的邏輯手段。他們一般把傳統思辨哲學稱之爲"形而上學"，在這裏我們應當從一種非常廣泛的意義上來理解"形而上學"這一詞，它不僅是指一種探究超自然的本體的學說，而且也指任何一種聲稱能夠用先驗的方法獲得有關實在知識的哲

學。當代分析哲學否認有這種學說或哲學的存在，他們試圖通過一種對語詞或語句的意義進行邏輯分析的方法來達到否認這種哲學的存在。正因爲如此，當代分析哲學家自認爲自己在進行一場“哲學中的革命”⑧。

在現代分析哲學中，對語言的邏輯分析佔有很重要的地位，其中一些人著重對日常語言進行邏輯分析，如後期維特根斯坦和英國日常語言分析學派。在他們看來，我們通過對日常語言的正確用法的分析，可以提供解決傳統哲學疑難的途徑。而另一些人則認爲日常語言本身含糊不清，他們試圖按照數理邏輯的嚴密規則創造一種人工的理想語言（如科學語言）來代替日常語言，如羅素、早期維特根斯坦、邏輯實證主義、特別是卡爾納普的工作所表明的。但是不管是日常語言學派，還是人工語言學派，他們都和當代科學方法論及現代邏輯的發展保持著密切的聯繫，他們都試圖利用現代邏輯這一有力的工具達到他們反對一切“形而上學”的目的。

至此，我們可以大致把分析哲學概括爲這樣一種當代哲學傾向：它利用現代邏輯的技巧對科學語言和日常語言進行邏輯的分析，並試圖通過這種分析澄清命題的意義和哲學的問題，其結果不是以一種新的思辨哲學來代替舊的思辨哲學，而是反對一切思辨哲學。嚴格說來，“分析哲學”這一名稱也是不恰當的，它應當叫做“語言分析”，因爲它根本不是那種傳統意義上的“哲學”。

從這裏我們可以清楚看出，分析哲學與傳統哲學最根

本的區別在於：以往的傳統哲學都妄圖建立一個關於宇宙和人生的包羅萬象的思辨體系，認爲哲學是對自然、社會和人類思維的最高概括，而分析哲學則認爲，對於世界本身的認識乃屬於各門科學的事情，如對天體的認識屬於天體物理學，對物質結構的認識屬於化學，對人類社會和歷史的認識屬於歷史學、社會學和政治學，對人類思維和行爲的認識屬於邏輯學、心理學和生理學，而哲學則是對所有這些科學學科中的科學命題和人類日常生活中所用的普通命題進行語言的邏輯分析，澄淸命題的意義，劃分有意義的命題和無意義的命題。哲學，對於分析哲學家來說，不再有過去那種高高凌駕於科學之上的桂冠，它變成了非常普通的事業，有如普通語言學家從事文法分析的語言學。用維特根斯坦的話來說，哲學家在履行他的這一職責時，不是雄心勃勃地像是去建築一幢房子，而是比較謙虛地像是去“打掃一間房間”⑨。

的確，當代分析哲學家沒有以往哲學家那種雄心壯志，他們不願也不能寫出包羅本體論、認識論和倫理學的哲學百科全書，他們只是在某一個具體領域作了一些點滴的但也很重要的提示，有些哲學家甚至連一部哲學書也沒有寫，他的哲學著作只是一散落在各種哲學雜誌上的小篇文章。所以，如果有人要以古典哲學家的標準，追問當代分析哲學中究竟誰是最偉大的哲學家，一致的答案可能是得不出來的，我們所能答覆的，只能是在哪一個領域內，哪一個哲學家提出了哪些有益的指點和啓發。哲學對於當代分析

哲學家來說，乃是一項偉大的集體事業，這項集體事業決不是哪一個哲學家所能單獨完成的。每個哲學家只是從事這項集體事業某一部分的工作人員，他的工作只是爲這項事業添磚補瓦，這在某種意義上減低了哲學家的聲望，但當代分析哲學家認爲，這才是眞正的哲學工作。

第二節　分析哲學形成的理論背景

幾乎二十世紀的每一種重要的哲學流派都是從攻擊德國以黑格爾爲代表的絕對唯心主義哲學開始的。雖然黑格爾死於 1834 年，他的學派也於 1848 年資產階級革命浪潮中瀕於瓦解，但他的絕對理念的學說卻以不同的形式在其他國家一度復活。從哲學史上看，如果我們把丹麥的海柏格(J.L. Heiberg, 1791—1860)、馬頓森(H.L. Martensen, 1808—1884)、齊克果(Sören Aabye Kierkegaard, 1813—1855)作爲這種絕對唯心論復活的第一個浪頭的話，那麼十九世紀末英國的斯忒林(J. H. Stirling)、格林(T. H. Green)、布拉德雷(F.H. Bradley)、開爾德(E. Caird)、鮑桑魁(B. Bosanquet)和麥克塔加特(J. Mctaggart)掀起的新黑格爾主義運動則是這種絕對唯心論復活的第二個浪頭。第二個浪頭與第一個浪頭不同，它是以英國經驗論的喇叭召喚黑格爾的亡靈，以致把這位德國思辨大師的學說變成矛盾百出的“廉而劣”的產品。可是，正是這樣一種學說在十九世紀末和二十世紀初統治著英美哲

學舞台。

這場黑格爾復興運動可以說是哲學從科學倒向宗教的標誌。在十九世紀後半葉，隨著資本主義機器大工業的發展以及由此而來的自然科學在物理學、化學和生物學等方面的巨大成就，唯物主義急劇地發展了起來，特別是馬克思和恩格斯所完成的哲學變革和辯證唯物主義的產生，使得唯心主義在德國完全失去了抵抗力量，黑格爾主義只有遠離故鄉，在異邦找尋實現自己神學目的的棲身地。正如美國實用主義哲學家威廉・詹姆士(W. James)所說："這確實是一件怪事：黑格爾在德國被埋葬之後，卻在英國和我們這裏出現了這種復興。我想，這也許是因爲他的哲學將對我們自由形式的基督教的發展有重要的影響，它將提供這種神學一直所需要的眞正形而上學的支柱。"⑩這種黑格爾復興的神學目的，我們的確可以在斯忒林的《黑格爾的秘密》(1865)一書裏找到，儘管人們說他這本書仍把"秘密"保留了下來，但它卻是第一次以比較通俗可理解的形式把黑格爾主義呈現給了英國人。他說："康德和黑格爾唯一的目的只是恢復信仰——對上帝的信仰、對靈魂不朽的信仰和對意志自由的信仰——甚至像天啓宗教那樣要恢復對基督教的信仰。"⑪這就是他想把黑格爾介紹給他的國人的目的。同樣，開爾德在 1883 年寫的《黑格爾》一書裏，也把黑格爾吹捧爲第一個而且是第一流的神學家，他的思想皆趨向於"恢復爲革命的懷疑主義所摧毀的人類生存之道德的和宗教的基礎"⑫。在開爾德看來，黑格爾的辯證法

就是最高的調和矛盾的方法，宗教和科學的衝突可以在這個體系裏得到最徹底的消解，基督教的眞正精神可以在這個體系裏得到最徹底的實現。難怪美國的聖路易黑格爾派曾認爲，在黑格爾的哲學裏他們找到了“一把可用來刺殺政治上的無政府主義、宗教上的傳統主義和科學上的自然主義這個三頭妖魔的利劍。”⑬

在這樣一種“神聖的”目的支配下所闡發的黑格爾思想，可見是一種怎樣虛假的學說了。以布拉德雷的觀點來說，所有我們日常所見的東西，不論是事物、性質、關係、空間、時間、變化、運動，還是心靈、思維、感覺，都不是眞實存在的，而是一個單一的不可分的無時間的“大全”的種種現象，眞正的實在是這個具有精神性和能動性的“大全”，他把它稱之爲“絕對”，在他看來，整個宇宙所發生的一切都是這個“絕對”自身的產物，整個宇宙充盈着這個“絕對”的精神和力量，換句話說，這個“絕對”就是無限的非人格的“上帝”。

這種哲學無疑有它迷人的外表，特別是在具有漫長的經驗論傳統的英國，它使人們不把周圍的事物像往常那樣僅看成各自獨立的毫無聯繫的孤立的東西，而是使他們從總的聯繫和整體來把握它們，使它們從一葉而知大千世界。因此這種哲學在當時吸引了許多青年的注意，年輕的摩爾和羅素一時成了布拉德雷的熱情信徒。羅素寫道：

我清楚地記得那個時刻，1894 年的一天，我正在三一

> 巷散步，一閃間我看出(或許我以爲看出)本體論的論證是有根據的。我本來是出來買一聽煙絲的，回來的時候，我突然把它拋向半空，當我把它接住的時候，我大聲嚷道："大蘇格蘭，本體論的論證是正確的。"那時候，我如飢似渴地讀布拉德雷的著作，我崇拜他超過任何其他近代哲學家。⑭

但是，這種熱情爲時不長，一當哲學可以依靠實驗的自然科學本身所提供的材料來說明自然界的一切現象時，這種空泛的唯心的說教就遭到了挫折。一場反叛絕對唯心論獨佔哲學舞台的鬥爭開始了。首先揭竿而起的不是別人，正是這兩個熱情的學生——羅素和摩爾，一個從邏輯方面找出論據，一個從常識方面給予證據，共同向絕對唯心論展開了挑戰。羅素曾這樣描述了他們當時的反叛：

> 將近 1898 年終的時候，摩爾和我背叛了康德和黑格爾。摩爾領導了叛亂，我以解放的感覺追隨其後。布拉德雷論證了常識所相信的一切都僅僅是現象，我們則回復到相反的極端，認爲每種事物凡常識認爲它是實在的，就是實在的，不受哲學和神學的影響。帶著逃脫牢籠的感覺，我們自由自在地想：草是綠色的，太陽和星星即使沒有人知覺到也是會存在的，並且還有一個柏拉圖式的多型的超時間的理念世界。過去被認爲沒有內容的邏輯世界，突然變成豐富多彩和眞實的了。⑮

摩爾的反叛是從他所謂的常識觀點出發的，攻擊的目標是唯心論。在他看來，唯心論哲學家的觀點最令人驚異和最有趣的地方，就是“他們超出常識或與常識正相矛盾的方式。他們宣稱他們知道宇宙間有一些被常識宣稱爲不知道的最重要的東西，他們又宣稱他們知道宇宙間沒有（至少是，如其有，我們並不知道）那樣一些常識完全相信其存在的東西。”⑯他說，按常識觀點看來，宇宙間確乎有的東西是：在空間存在的物質事物，在地球上的動物和人的意識活動，時間和空間，以及可能在別的星球上的東西。但是，按照常識的觀點，確實不可能在這些東西之外還有一個神聖的心靈（上帝），以及這個心靈的意識活動。他說：

> 因此，我們可以說，那些斷言宇宙間確乎有上帝的哲學家眞正超出了常識的觀點。⑰

羅素的反叛是從他所謂的新邏輯觀點出發的，其攻擊的目標是一元論。在他看來，絕對唯心論的根本錯誤在於誤解了命題的邏輯本性，它以爲一切命題都是把一個賓詞加給一個主詞，從而認爲一切事物都屬於一個實體。羅素認爲，一切一元論哲學都以這個學說爲基礎，同樣，布拉德雷的絕對唯心論也犯了這種錯誤。羅素把這種邏輯錯誤學說稱之爲“內在關係公理”，即一切事物都發生關係，最終必與一個整體發生關係。他說：

> 黑格爾主義者有過各種論證來證明這個或那個不是

"眞的", 數目、空間、時間、物質據說都已判定是自相矛盾的。他們向我們保證, 除了"絕對"以外, 什麼都不是眞的。這個"絕對"只能思維它自己, 因爲沒有什麼別的東西它可以思維, 而且它永恆地思維唯心論的哲學家在他們的書裏所思維的那種東西。黑格爾主義用來責難數學和物理學所講的東西的所有論證都是依靠內在關係公理。所以, 當我否定了這個公理的時候, 我開始相信黑格爾主義者們所不相信的所有東西, 這就給了我一個非常充實的宇宙。⑱

羅素和摩爾兩人的反抗可以說是實在論對唯心論的反抗, 最後他們得到的結論, 正如羅素所說的: "我的哲學是分析的, 因爲它主張有必要尋求複合體所由組成的簡單的因素, 斷定複雜的事物以簡單的事物爲前提, 而簡單的事物卻不以複雜的事物爲前提。"⑲這些簡單的事物, 如在邏輯、數學和許多其他科學中所研究的事物, 在羅素看來, 決不是心理的, 決不因爲它們爲人們所認識而受制於意識。屬於實在論的, 在英國還有努恩(T.P. Nunn), 他的哲學著作雖然很少, 但他的《第二性質是獨立於知覺的嗎?》這部專題文集裏所寫的論文卻在英國和美國得到廣泛的研究。他在這些論文裏論證物體的第一性質和第二性質都是實際存在於物體之中的, 而不管它們是否爲人們所感知。

當然, 當時帶有這種反叛唯心論傾向的哲學家決不只局限於英國, 也決不是只有像羅素和摩爾這樣的幾個人,

實際上在整個歐洲大陸都出現了一場對唯心論和唯理論的反動，爆發了一場從唯心論轉向客觀性的運動，其結果是實證主義和經驗心理主義的興起。

正當德國的絕對唯心論在英國復興時，英國固有的傳統經驗論，特別是穆勒的心理聯想主義卻在歐洲找到了它的廣泛市場，這個現象在哲學史上是耐人尋味的，英國經驗主義和歐洲大陸唯理主義似乎在十九世紀後半葉互換了地盤。英國後期經驗論大師穆勒爲了擺脫休謨徹底的經驗論的消極後果，提出心理主義聯想理論，以此代替休謨的心靈習慣論。在他看來，我們之所以可以用歸納法來獲得知識，是因爲我們依靠一種心理主義聯想律，正是這種聯想律使我們有了對外部世界和物質存在的信念。例如，我看見桌子上放著一張白紙，然後我閉上眼睛或者走到另外的房間，但我仍記得它，而且相信在條件不變的情況下，我仍然可以期待或有理由相信這張桌子上有一張白紙，因此是我們心理的一種聯想確定了這張白紙的存在。對於穆勒來說，事物的存在就在於這種感覺的恆久可能性。

穆勒的結論實際倒向了一個唯心主義結論，即事物以及關於事物的事實，就其存在和本性而言，全都依賴於心靈的作用。正如穆勒自己所說的："我不相信，除了能夠證明其他心靈對於我們的外在性外，還能證明任何其他東西對於我們有眞實的外在性。"⑳這樣就從根本上排除了任何想證明存在一個獨立於人心的外部世界的企圖。

恩斯特・馬赫(E. Mach)的《感覺的分析》(1886)一書

就是挽救經驗論陷入這種唯心論危險的嘗試。馬赫本是奧地利物理學家，爲了擺脫傳統機械論對科學的束縛，他從科學走向了哲學。在馬赫看來，構成世界的終極成分是非心非物的中立"要素"㉑，當這些要素在物理世界組合時就成了"那些通常叫做物體的、由顏色、聲音等等組成的複合體"即A B C，當這些要素在生理世界組合時就成了"那些叫做我們的身體的、並且從某些特點而與前一部分複合體相區別的複合體"即K L M，而當這些要素在心理世界組合時，則成了"意志、記憶、印象等等構成的複合體"即 $\alpha\beta\gamma$㉒。正因爲物理世界和心理世界都是由統一的要素所組成，因此思想和對象之間沒有任何不可逾越的鴻溝，我們一方面不能以 $\alpha\beta\gamma$ 心理要素的存在去否定A B C物理要素的存在，另一方面也不能因爲A B C物理要素不同於 $\alpha\beta\gamma$ 心理要素而否定我們認識物理世界的可能性。馬赫寫道：

> 我們看見一個具有尖端S的物體，假如我們觸到S，使它與我們的身體發生關係，我們就感到刺痛。我們可以看見S，而沒有感到刺痛。但是，我們一感到刺痛，就看到S在皮膚上。因此看得見的尖端是一個長久的核心。依照各種情況，刺痛是作爲某種偶然的事物聯結在這個核心上的。由於常有同類的事情，我們最後就習慣於認爲物體的一切特性都是由長久核心出發，通過身體的中介而傳到自我的"作用"，我們把這些作

用叫做感覺。可是這樣一來，這些核心便失去了它們的全部感覺內容，變成赤裸裸的思想符號了。因而說世界僅僅由我們感覺構成，這是正確的。這樣一來，我們的知識也就僅僅是關於感覺的知識，而關於那些核心以及它們之間的相互作用(這些相互作用的產物只是感覺)的假定，就是完全無用的和多餘的了。這種見解只能適合於不徹底的實在論或不徹底的批判主義。……這些假定的單一體，即“物體”和“自我”，只是權宜的工具，用以作初步的考察和達到某些實用目的(例如，爲了把握物體，防止痛楚等等)。我們一俟知道這些假定的單一體的用途，在好多更高深的科學研究中就不得不承認它們是不充分的和不適宜的，而把它們拋棄。這樣，自我與世界，感覺(現象)與物體的對立就消失了。只須考慮 $\alpha\beta\gamma$……ABC……KLM……這些要素的聯繫，而那種對立只不過是對於這種聯繫的不完全的表示。㉓

馬赫的根本目的是想統一科學，他試圖通過中立的要素找出物理學、生理學和心理學統一的基礎。科學的任務，在馬赫看來，只是對直接被給予的要素作盡可能準確而經濟的描述，特別是對要素和要素之間的相互依存性作盡可能簡明的描述。在物理學中，所描述的是那些屬於被稱作“物體”的組合的要素之間的依存性，而心理學所描述的則是那些屬於“心靈”的組合要素之間的依存性。這樣，

在被給予的要素和這些要素的依存性之外再沒有什麼東西，從而外部世界的實在性或意識彼岸的事物的存在這類問題就消失了。這種無條件承認"給予"實在的觀點被稱之為"現象主義"或"新實證主義"，以區別孔德的舊實證主義觀點。

按照這種實證主義觀點，只有被給予的東西才是實在的，而沒有被給予的東西則不是實在的，這仍帶有唯心主義成分，其最危險的後果就會否認科學和客觀規律的存在。因此，莫里茲·石里克(Moritz Schlick, 1882-1936)——在他參加維也納學派之前——主張一種認識論上的實在論，他認為，為了使我們能獲得某種科學認識，我們也必須承認那些沒有被給予的東西也是實在的，否則任何一種經驗科學都要終止了。例如物理學中的原子、電子、電磁場雖然不是被給予的，但卻是實在的，如果按照馬赫的看法，凡是被給予以外的東西都只是"邏輯的構造"或"思維的假定"，那麼物理學就很難成為一門科學。為了擺脫馬赫實證論的這一危險，石里克提出了體驗(Erleben)和認識(Erkennen)的區分。體驗是指直接的經驗，體驗的內容是一種"意識的波流"，或者說是一種對"存在的質"的直覺，而認識或知識則是一種純粹的形式關係，或者說是一種"形式的符號構造體系"。例如，我們見到一種顏色，感到一種樂趣，雖然我們能體驗到什麼是顏色、什麼是樂趣，但並不因而能認識什麼是顏色，什麼是樂趣。體驗是主觀的、指示的，而認識是客觀的、形式的，體驗無法交

流，而認識可以交流。石里克關於體驗和認識的區分，正是後來邏輯經驗主義關於詞或語句的情感意義和認識意義的區別的開始。邏輯經驗論者認爲語言有兩種功能，即認識(或信息)功能和非認識(或情感)功能，語言表達的認識內容或認識觀點與伴隨的形象或情感是兩種根本不同的東西，在超驗的形而上學的表達中，情感意義被用來冒充眞正的認識意義。石里克這裏預示了一種從實在論向日後邏輯經驗主義轉變的傾向。

如果馬赫和石里克可以算作從物理學方面轉向客觀性的代表，那麼奧地利的布倫坦諾(F. Brentano)和邁農(A. Meinong)則可以算作心理學方面轉向客觀性的代表，他們的思想，特別是邁農的對象理論，對於分析哲學的產生有著重要的貢獻。

布倫坦諾是從心理學出發的，但又與以往的經驗的心理學不同。他認爲心理學的方法不在於觀察，而在於感知，他說，即使我們不能觀察我們自己的心理，但我們能夠感知我們自己的心理行爲。要理解這種區別，我們必須從布倫坦諾認爲是無可爭議的笛卡兒的一個假定開始，即當我們意識到一個“映象”時，我們同時也就意識到把這個映象表現給我們自身的那種行爲。例如，我們沒有意識到一個聲音，布倫坦諾認爲，這裏沒有意識到的不僅是聲音，而且還有聽到聲音的那種行爲。這兩種東西在布倫坦諾看來不是可分開的、獨立存在的，它們乃是同一種心理行爲的兩個不同的對象。經驗的心理學只研究所感知的東西，

而不研究感知的行爲。爲了反對唯心主義知覺論——即我們感知的東西乃是一個“觀念”，我們意識的東西也是一個“觀念”，布倫坦諾提出心理現象的一個特有的徵象是它“**指向**一個對象”，或者“**具有**一個內容”。這就是布倫坦諾著名的“意向性理論”。按照這種理論，意識不僅是對心靈的關係，而且也是對某物的關係。例如我不會簡單地說：“我感覺”、“我想像”、“我判斷”、“我高興”、“我愛或恨”，我必須說：“我感覺某物”、“我想像某物”、“我對某物下判斷”、“我對某物感到高興”、“我愛或恨某物”。因此每一個心理行爲都是一個心靈和一個對象相關聯的方式，每一個意識都是關於某個對象的意識。布倫坦諾這裏所謂的對象，就是指心靈面前具有的一個作爲它的行爲的內容的東西。他試圖通過把對象與內容等同起來，來克服傳統經驗論特別是穆勒的聯想心理主義的唯心主義基礎。

按照布倫坦諾的分類，心理行爲可以分爲三類，即表象、判斷和情感現象。這是比較特殊的心理行爲的分類。按照這種分類，傳統所認爲的意志行爲和情感行爲沒有分別加以強調，而傳統所認爲的思想行爲卻被劃分爲兩類，即表象和判斷。這兩種行爲在傳統心理學裏本可歸於一類，即判斷是表象的結合，因而判斷可歸結爲表象。但在布倫坦諾看來，判斷與表象有本質的區別。按照布倫坦諾的觀點，最簡單的心理行爲是他所謂的“表象”，表象是“赤裸裸地有一個對象在心靈之前”，所有其他的心理行爲都以表象爲基礎，因爲表象給其他心理行爲提供它們的對象，只

不過其他心理行爲對這個對象有它們各自的態度。例如“有些樹是綠色的“和“沒有樹是綠色的”這兩個判斷，一個肯定綠色的樹存在，一個否定綠色的樹存在，按照布倫坦諾的看法，這兩個判斷都有一個表象“綠色的樹”作爲對象，因此判斷和表象的區別，根本不在於對象，而在於我們設想對象的方式。判斷是肯定或否定對象，而表象則只是具有一個對象在我們之前。

這裏，布倫坦諾碰到了一個極大的困難。假設我們否定一個對象的存在，例如我們否定圓的正方形的存在，我們否定的行爲是相當眞實的，但是當行爲的目的本身是要否認存在圓的正方形時，怎麼可能有“圓的正方形”作爲這個行爲的內容呢？一個眞實的行爲怎麼可能具有一個不眞實的內容呢？按照傳統的看法，這個問題是不成問題的，因爲“圓的正方形”可以作爲思想存在物，即具有經驗哲學所謂的“客觀實在性”、而不具有“形式實在性”的觀念，但當布倫坦諾認爲內容是獨立於思想的客觀對象時，這問題就出現了。

這問題正是邁農的“對象理論”的出發點。邁農是布倫坦諾的學生，但與同樣是布倫坦諾的學生胡塞爾不同，他緊緊抓住了他老師理論裏的客觀性這一條思考線。在1904年邁農寫了《對象理論和心理學研究》，其中他借助波蘭哲學家特沃多夫斯基關於心理現象中的三個要素——心理行爲、心理行爲的內容和心理行爲的對象——的觀點，主張對象不能像布倫坦諾說的那樣，等同於內容。因爲如

果對象等同於內容，那麼在心靈面前的東西(對象)就等於對這個東西的理解(內容)了，這是不可能的。邁農進一步認為，心靈面前的東西即對象經常是一個具有廣延和硬度的物理事物，這樣一個對象不可能成為一個心理行為的構成要素。另外，當我們思考一個非存在的對象時，如思考獨角獸、美人魚，雖然思考的對象不存在，而思考的心理行為卻是實際存在的。因此只要任何東西成為心理行為的內容的一部分，那麼它必定是存在的。所以一個"圓的正方形"不能是一個內容，儘管它可能是一個對象。在邁農看來，內容是實際存在的心理行為中導向一個存在或不存在對象的東西，因此它也和心理行為一樣，是實際存在的。

邁農區分對象有實存的(existing)對象和眞實的(real)對象。有些對象是實存的，例如綠色的樹葉是實存的，紅色的書是實存的；有些對象不是實存的，而是眞實的，例如紅和綠之間的差別就不是實存的，而是眞實的；同樣，兩張桌子是實存的，而"二"這個數就不是實存的，而是眞實的。邁農把所有這些是眞實的、但不是實存的東西稱之為"特存的"(subsisting)。

邁農繼續認為，對象除了實存的對象和特存的對象的區別外，對象還有"思想的(objective)對象"和"非思想的對象"(即"單純的對象")的區別㉔。例如一座金山能夠實存或者不實存，我們可以說它是"一個事實"；反之，一個思想，例如"許多金山的實在"，卻不能說它是實存的，我們不可以說它或者是或者不是一個事實。邁農認為，如

果我們把思想理解爲一個語句的意義，那麼我們就容易理解思想的性質了。一個語句的意義不是語句所指稱的東西，而是該語句所表達的東西。如果我們問“金山不存在”這個語句意謂什麼，我們不能回答說是“金山”，金山是該語句所指稱的東西，而不是它所表達的東西，該語句所表達的東西是“金山不存在”，而不是“金山”，因此這個語句的意義是“金山不存在”。“金山不存在”是思想，而“金山”只是一個“單純的對象”。再比如，假設我們說“希特勒仍然活著”，這裏我們只是把希特勒認作是活著的，並不肯定也不否定他事實上活著。“活著的希特勒的存在”就是一個思想，它與我們判斷希特勒是活著時的思想一樣。按照邁農的思想，思想可以有許多性質，如必然的、可能的，是事實或不是事實，例如希特勒活著不是事實，但“希特勒活著”卻是可能的。

這裏邁農還區分了“眞”（truth）和“事實性”（factuality）。按照邁農的觀點，“眞”從屬於“事實性”。眞包含了雙重指稱，首先指稱那個思想的事實性，其次指稱有人已實際肯定了該思想是事實性的這一事實。一個思想是事實的或非事實的，而不管是否對它的事實性作了肯定，但只有當一個思想不僅具有事實性，而且被人斷定時，它才是眞的。例如，“希特勒仍然活著”是否是一個事實，這與是否有人判斷它無關，但是說“希特勒活著是眞的”，則一定是斷定有人已經對它作出了判斷。總之，在邁農的宇宙觀裏，有許多令人驚異的東西，它包括了“金山是含金

的”這一事實，和“金山是非存在的”這一事實，同樣它也包含了“人是有死的”這一事實。它的某些構成成分是實存的，而有些只是眞實的，但不是實存的，還有一些既不是眞實的，也不是實存的。

布倫坦諾和邁農的研究，打開了一條通向“一個全新的哲學學科”的道路，特別是邁農的對象理論爲後來的分析哲學、邏輯語形學、語意學這些二十世紀的哲學流派提供了一種新的哲學觀點，哲學不應像以前那樣是關於總的世界觀的學問，而是一門具體的語言批判探究，哲學研究必須和語言分析齊頭並進。

第三節　邏輯學的新發展

現代邏輯開始本是一小羣數學家的密碼，可是後來的發展卻愈來愈吸引了哲學家的注意，以致它在現代哲學思想的發展中起了極其重要的作用。作爲分析哲學開創者的邏輯經驗主義，正如他們的代表人物所說的，是通過現代邏輯新技巧的運用而重新發展的經驗主義。因此在這裏作爲理論背景，我們概述一下十九世紀中葉以來邏輯發展中幾個預示後來分析哲學發展的重要研究成果。

自從萊布尼茲在十七世紀末提出邏輯演算的思想以來，差不多一個半世紀過去了，沒有取得什麼明顯的進展。但是在十九世紀中葉，隨著數學的迅速發展，人們感到有必要完成萊布尼茲這一理想，一場革新傳統邏輯的運動開

始了。這場革新，一般認爲是從威廉·漢密爾頓(William Hamilton)爵士開始的，這位被當時人們推崇爲“最偉大的學者”的英國邏輯學家曾經指出，我們不應像過去許多邏輯學家那樣亦步亦趨地盲目追隨傳統邏輯，鑽在亞里斯多德的故紙堆裏，而應當面對現實生活，注重日常生活中所使用的邏輯，他說：

許多在日常生活中使用的判斷和推理的有效形式，雖然一直爲以往的邏輯所置之不顧，而現在卻被公認爲是合法的，許多以前一直隱藏著的關係現在開始發現了。㉕

漢密爾頓對於邏輯革新最著名的貢獻是他的“謂詞量化理論”。按照傳統邏輯的說法，陳述句共有四種形式：

(1)所有 X 是 Y　　(2)沒有 X 是 Y

(3)有些 X 是 Y　　(4)有些 X 不是 Y

顯然，這裏的謂詞 Y 是與主詞 X 不同，它沒有量的記號，而漢密爾頓認爲，謂詞也應當可以加以量化。這樣上述四種形式就可以變成八種形式：

(1)所有 X 是所有 Y　　(2)所有 X 不是所有 Y

(3)所有 X 是有些 Y　　(4)所有 X 不是有些 Y

(5)有些 X 是所有 Y　　(6)有些 X 不是所有 Y

(7)有些 X 是有些 Y　　(8)有些 X 不是有些 Y

這樣一來，任何命題都可以化成方程式，每一個肯定命題是主謂詞之間的等同，反之每一個否定命題是主謂詞之間

的不等同。由此上述四個肯定命題可以化爲如下四個等式：

(1)所有 X＝所有 Y　　記爲(X)X＝(Y)Y

(2)所有 X＝有些 Y　　記爲(X)X＝(∃Y)Y

(3)有些 X＝所有 Y　　記爲(∃X)X＝(Y)Y

(4)有些 X＝有些 Y　　記爲(∃X)X＝(∃Y)Y

因此漢密爾頓謂詞量化的結果是將命題化歸爲方程式，這裏預示了邏輯學一個重大的革新：在傳統邏輯裏，一個命題就是一個主謂形式，也就是把一種性質歸屬於一個主詞；反之，在漢密爾頓的謂詞量化理論裏，一個命題則是主詞和謂詞構成的方程式，即兩組對象或兩個類的等式。漢密爾頓這項革新無疑爲邏輯進行數學演算打下了基礎。不過他只是提出了這種理想，他自己是沒有能力進行這項重大改革的。

現代邏輯的眞正創始人是德摩根(A. de Morgen)和喬治・布爾(G. Boole)。德摩根的《形式邏輯》(1849)一書在現代邏輯發展史中無論如何是一部里程碑的著作，從它開始，邏輯學中一場革命眞正開始了。我們知道，自笛卡兒以來的近代哲學家一般對邏輯有兩種觀點：一派(如後笛卡兒學派)認爲推理是“觀念的聯繫”，而邏輯是關於觀念有效聯繫的學說；另一派(以霍布斯爲代表)認爲邏輯是關於“名稱或語詞的理論”。前一派的“觀念說”由於總與意義聯繫在一起，因而否認邏輯有像數學一樣進行演算的可能性。反之，後一派的“名稱說”可以不考慮任何意義，因而邏輯可以像數學一樣進行演算，例如霍布斯的《計算或

邏輯》這個標題就暗示了他認爲推理可以化歸爲一種演算的思想。德摩根完全同意霍布斯這一觀點。他認爲邏輯既然是一種關於名稱或語詞的理論，那麼它就一定能像代數運算那樣進行邏輯演算。

德摩根的《形式邏輯》一書最突出的貢獻是對傳統邏輯中“S是P”中的“是”進行了新的解釋。按照傳統邏輯，“S是P”中的“S”和“P”是一般符號，它們可以用任何詞項加以置換。但是其中的“是”卻不是符號，它有固定的意義，或者是表示“與……同一”，或者表示“和……一致”，或者表示“可述說的”。反之，德摩根則認爲，“是”同樣也是一般符號，它可以用於表示S和P之間的任何聯繫。例如，在“S是P，P是Q，所以S是Q”這個推理中，“是”就代表一種傳遞關係，它與“A愛B，B愛C，所以A愛C”中的愛的關係完全不同，所以後一命題不可能是眞的。

德摩根是現代關係邏輯的奠基人，著名的數理邏輯學家皮爾士曾把德摩根推崇爲“關係邏輯之父”。從德摩根關於關係的普遍性、關係間的關係以及關係的變換等有關關係邏輯的論述，我們可以看出他曾經提出了下述幾個重要論點：

(1)“逆關係的否定是其自身相互間的逆”。如下位是上位的逆關係時，則非下位的關係是非上位的關係的逆。

(2)“否定的逆是其相互間的否定”。換言之，某種關係是另一種關係的否定時，則前者的逆是後者的逆之否定。

例如算術上的＞關係是≦關係的否定，則＜關係是≧的關係的否定。

(3)“逆的否定是否定的逆”。如對上位的關係而言，其逆是下位，而其逆的否定是非下位；反之，上位的關係的否定是非上位，而其否定的逆亦是非下位。

(4)“第一種關係引伸到第二種關係時，前者的逆則可引導出後者的逆”。如第一種關係是父子關係，而第二種關係是直系親屬時，則前者的逆即是後者的逆。

(5)“第一種關係引伸到第二種關係時，後者的否定則可引導出前者的否定”。如就上例而言，不是直系親屬即不是父親。

(6)“相對積的逆是逆的相對積”。例如，兄弟關係與父子關係的相對積是父方的伯或叔(即甲是乙的兄弟，乙是丙的父親，則甲是丙的伯或叔)，如此，父方的伯叔這種相對積的逆亦即父方的姪子㉖。

爲了清楚表述上述關係理論，德摩根採用了符號表示法，他以符號 X、Y、Z 分別表示三段論式中命題的主項、中項和謂項，並以大寫字母 L、M 表示關係，而以小寫字母 l、m 表示關係的否定，以 L′、M′、l′、m′表示關係的逆，又以 LM、lM 等表示相對積。由此，便可極大地簡化三段論式的演算，以三段論四個格中的一個式爲例：

第一格	Y··MZ	第二格	Z··MY
	X··LY		X·LY
	X··LMZ		X··lm'Z
第三格	Y·MZ	第四格	Z·MY
	Y··LX		Y·LX
	X··L'mZ		X··l'm'Z

假設以 L 表示兄弟關係，M 表示父子關係，則第一格表示：假如 Y 是 Z 的父親，而 X 是 Y 的兄弟，則 X 是 Z 的伯父或叔父。而第二格則表示：假如 Z 是 Y 的父親，而 X 不是 Y 的兄弟，則 X 是 Z 之子的非兄弟(27)。

總之，德摩根在現代邏輯發展史上是一位了不起的偉大邏輯學家，他的關係邏輯理論爲打破傳統邏輯的主謂詞結構、創立現代邏輯起了極爲重要的作用。但是我們也應當指出，儘管他已提出了邏輯命題演算的思想，但他和漢密爾頓一樣，仍沒有對此具體加以闡明。

眞正闡明邏輯演算的是英國著名數學家喬治·布爾，從布爾開始，現代形式邏輯才有了連續發展的歷史。布爾和德摩根一樣，試圖用數學來進行邏輯演算，他把邏輯看成一種代數，即一種邏輯代數，以同普通的量的代數相區別。這就使他以一種新的觀點來看待邏輯和數學。他把代數稱之爲量化邏輯，反之，把邏輯稱之爲非量代數，他認爲這兩門學科都有同樣的運算規則。例如，x、m 和 n 在代數或量化邏輯裏代表數，而在邏輯或非量代數裏代表類：

$$x(m+n)=xm+xn$$

這本是代數裏的結合分配律，如果 x 表示四足動物類，m 表示北半球，n 表示南半球，上述公式在邏輯裏就表示：世界上的四足動物類等於北半球四足動物類加上南半球四足動物類，可見代數的規則同樣也可以在邏輯中運用。

布爾的邏輯代數系統是以"選取性運算"和"集合運算符號"爲基礎的。假設 X、Y 代表類的符號，在某一領域内，先把 X 選取出來，然後再在所選取的結果(即 X 類)中把 Y 選取出來，結果得到了每一個分子"既是 X，又是 Y"的類，即 XY 類。按照布爾，這種選取運算不受選取的次序所影響，不論我們是首先選取 X，而後從選取的結果中再選取 Y，還是首先選取 Y，而後從選取的結果中再選取 X，都會得到同樣的結果，它們既是 X 又是 Y，用公式表示：

$$XY=YX$$

再如，如果我們先選取 X，然後從選取的結果中再選取 X，這只能再次得到 X 的類，公式即：

$$XX=X \quad 或 \quad X^2=X$$

如果在選取性演算中再加上集合運算符號，如"+"(表示或者……或者)、"—"(表示除外或不包括)，那麼或者是 X 或者是 Y 的事物的類就可表述爲 X+Y，反之，如果某一類是 X 的事物是指除了 Y 的事物，則可表述爲 X−Y(如果 X 是"人"，Y 是"中國人"，則 X−Y 表示"所有除中國人之外的人")。由此，我們就可以進行代數

運算，如：

$$X+Y=Y+X$$

這是交換律。因為或者是 X 或者是 Y 的事物的類與或者是 Y 或者是 X 事物的類是相同的。同樣也可以按照分配律進行運算，如：

$$Z(X+Y)=ZX+ZY$$

這表示：我們從 Z 類中選取那些或者是 X 或者 Y 的事物，其結果同我們選取那些是 Z 又是 X 或者是 Z 又是 Y 的事物一樣。再如：

$$Z(X-Y)=ZX-ZY$$

這表示：我們從 Z 類中選取那些是 X 而不包括 Y 的事物，其結果同我們選取那些是 Z 又是 X，但不包括是 Z 又是 Y 的事物一樣。

布爾在他的邏輯代數系統裏，還用數值 1 代表“全類”、用 0 代表“空類”，用 1－Y 代表從這樣一個全類中取出所有的 Y 後剩下的東西，用 V 代表有一個類，它有一些分子既包含 X 又包含 Y，這樣他把傳統邏輯的四個命題形式用代數符號記為四種方程式：

所有 X 是 Y	$X(1-Y)=0$
沒有 X 是 Y	$XY=0$
有些 X 是 Y	$XY=V$
有些 X 不是 Y	$X(1-Y)=V$

下面我們簡單以矛盾律為例來看一下布爾如何運用他的邏輯代數運算來處理傳統邏輯規則，布爾對這一條邏輯

基本規則的解釋是他的代數系統能成爲邏輯演算的立足點之一。按照傳統邏輯的解釋，矛盾律是斷言：對於任何事物，它既具有某一性質，又同時不具有這一性質，這是不可能的。布爾根據他的指數律即 $X^2=X$，把矛盾律寫成：

$X^2-X=0$

即 $X(1-X)=0$

意思是這樣一個類既是 X 又不是 X，這是不可能的。例如 X 代表人，那麼 $1-X$ 就表示在這個類中除去人，即非人類，因此 $X(1-X)$ 就表示一個類，它既是人又不是人，因而這是不可能的(空類)。這樣傳統邏輯的基本規律就可符號化了。

關於眞值問題，布爾也作了考慮，他用 1 表示命題爲眞，用 0 表示命題爲假，眞可以用選取符號 X 確定，假則用 $1-X$ 確定。這樣當兩個命題 X 和 Y 結合時，就出現四種情況：

1.X 眞，Y 眞　　選取公式 XY

2.X 眞，Y 假　　選取公式 $X(1-Y)$

3.X 假，Y 眞　　選取公式 $(1-X)Y$

4.X 假，Y 假　　選取公式 $(1-X)(1-Y)$

如果我們用“或者”來結合兩個命題，那麼眞值是可以很快地從直觀看出。如：

$XY=1$

$X(1-Y)=1$

$(1-X)Y=1$

$(1-X)(1-Y)=0$

總之，布爾可以說是西方邏輯史上第一個建立數理邏輯運算系統的人，從他開始，萊布尼茲關於邏輯演算的理想終於實現了，數理邏輯因而有了長足的進步。

在英國，布爾的研究成果是許多邏輯學家的出發點，在這些邏輯學家中最著名的是耶芳斯(W. S. Jevons)和文恩(J. Venn)。耶芳斯曾在德摩根門下研究數學和邏輯，他認爲邏輯每一步驟都應當是自明的，推理應當像機械那樣有規則的進行，爲此他曾設計了一種完成這些必要機械步驟的演算機器，這可能就是我們現代電子思維機器的先聲。耶芳斯特別堅持漢密爾頓關於任何一個命題都是一個方程式的思想，在他看來，亞里斯多德把“所有的 S 是 P”這一命題作爲一切命題的標準形式，乃是一個“科學史上所有錯誤中最大的和最可悲的一個錯誤”。他認爲，命題的標準形式只是方程式。而文恩的貢獻在於他系統地發展了一種概率的頻率理論，這種理論認爲，一個具有某種特性的事件的概率只在於這一類的事件中具有該特性的某種百分率。例如，一個錢幣出現的頭像面的概率是½。根據這種理論，如果我們無限次拋擲這枚錢幣，均有一半會出現頭像。這一理論在分析哲學的發展中被一派人、特別是賴辛巴赫(H. Reichenbach)所進一步發展了，成爲現代兩大概率理論之一。

劍橋邏輯學家約翰遜(W. E. Johnson)無疑是對分析哲學運動的形成有直接影響的邏輯學家。他的早期論著《邏

輯演算》(1892)第一次闡述了那個行將與摩爾和羅素的名字聯繫在一起的"劍橋派哲學"的根本觀點。約翰遜認爲邏輯的任務就是分析，即把一個體系分析成若干基本命題，他把這種基本命題稱之爲"分子命題"——這就是後來被羅素稱之爲"原子命題"的東西。分子命題不能再分析爲另外的命題，而只能被分析爲一些詞項，猶如分子只能被分解爲原子一樣。按照約翰遜的思想，每一個命題都是由基本邏輯關係聯結起來的分子命題，他所說的基本邏輯關係有兩種：一種是"並且"，即和的關係，一種是"非"，即不是的關係。他說："形式邏輯在命題的綜合方面所能做的一切都可包含在規定'並且'和'非'這兩個小詞的用法的規則裏。"如果我們考察一下假言判斷和選言判斷，那麼我們就會發現，他這種觀點在數理邏輯的發展中具有很大的理論價值，它可以簡化命題的形式，"如果 P 則 Q"這一假言判斷，按照約翰遜的看法，就可以解釋爲否定"P 並且非 Q"眞，而"P 或者 Q"這一選言判斷就可解釋爲否定"非 P 並且非 Q"眞。

與約翰遜同時，在美國也出現了一位特別有創見的邏輯學家，這就是皮爾士。皮爾士不僅是現代邏輯的奠基人之一，而且也是美國實用主義分析哲學之父。皮爾士的邏輯學說是從修正布爾的邏輯代數開始的，他試圖把布爾的邏輯和德摩根的邏輯合併爲一個單一的邏輯結構，他有三項重大邏輯革新對以後數理邏輯和分析哲學的發展起了重要作用。

第一個革新是他把謂詞分爲三種類型，即一元謂詞、二元謂詞和多元謂詞。一元謂詞出現於“……是一個人”這種形式的命題，即 x 是 P；二元謂詞出現於“……是……的愛人”這種形式的命題，即 xRy；多元謂詞出現於“……把……給……”這種形式的命題，即 x R_1 y R_2 z。正如德摩根一樣，皮爾士在這裏也向傳統邏輯展開了挑戰，他認爲一元謂詞關係只是邏輯研究的一個方面，決不能代替整個邏輯的研究。皮爾士這種對多元關係的承認，極大地擴充了邏輯學的研究領域，並爲邏輯學的一個分支即關係邏輯打下了基礎。

第二個革新是他拋棄了傳統邏輯關於詞項、命題和推理之間的區分。我們知道，在傳統邏輯裏，詞項被認爲是命題的構成成分，而命題是推理的構成成分。皮爾士否認這種看法，他認爲，每個名詞本身就是一種未展開的斷定。例如“三角形”這個名詞，它是表示某個未明確指稱的東西具有某些特性，也就是說它可以說成是這樣一個命題：“X 是具有三條邊的幾何圖形。”同樣，皮爾士也認爲一個命題是一個“未展開的推理”，他詳細地證明所有的命題都可以用“如果……則……”的形式來表達，例如“A 是 B”可以表述爲“如果任何一個事物是 A，則它也是 B”。皮爾士寫道：

我自 1867 年以來就認爲有一種主要的或基本的邏輯聯繫，即推斷關係……在我看來，命題就是推理，只

> 不過其前提和結論省略掉了，這就使得任何命題歸根結底都成爲一個條件命題。同樣，我認爲一個"詞項"或"專名"無非只是一個命題，只不過它的所指或主項尚留著空位，或未予明確而已……這種理論賦與邏輯以一種極大的統一性。㉘

皮爾士的第三個邏輯革新，也是他對現代邏輯最大的貢獻，是他關於記號的理論。皮爾士曾把邏輯定義爲"符號學"(semiotic)或"關於記號的理論"。他說，邏輯是"關於符號、特別是關於記號的必然的一般規律的科學"㉙。什麼是皮爾士的"記號"呢？他曾經對記號下過這樣的定義，所謂記號，"它對某人來說代表某物的某個方面或某個職能"。顯然這裏包含了一種複雜的多元關係，既有對某人來說這種限定條件，又有代表對象某個方面的性質。對於皮爾士來說，一個記號不一定就是一個詞，它可以是一個思想，一種行爲，換句話說，記號是一個命題，這顯然與他關於詞項是未展開的命題的觀點聯繫在一起的。他說，一個命題就是"一個單獨地指出某對象的記號"。按照皮爾士的觀點，符號要包括三個基本元素：(1)記號(sign)，即某種對於某人來說代表某物的某個方面或職能的東西；(2)對象(object)，即記號所代表的東西；(3)解釋物(interpretant)，它是原始記號在解釋者心中引起的另一種記號，它或者等於或者更發展了原來的記號。按照這種對符號的解釋，皮爾士認爲，作爲符號學或記號理論的邏輯應當有三

個部門：首先是“純語法”(pure grammar)，這是研究記號要有意義所必須具備的條件；其次是“邏輯本身”(Logic proper)，這是研究“適用於對象的記號的性質”，即研究真理的必要條件；最後是“純修辭學”(pure rhetoric)，這是試圖找出一個記號產生另一個記號的規則，特別是找出一個思想產生另一個思想的規則。皮爾士對邏輯這種三個部門的劃分無疑是後來莫里斯(C. W. Morris)關於“語形學”、“語意學”和“語用學”的劃分的淵源。

皮爾士邏輯的實用主義傾向可能最明顯地表現在他關於檢驗假說的理論上。皮爾士提出了這樣一種檢驗假說的辦法：先計算如果假設是真的，在某些條件下將產生什麼結果，然後用試驗的方法產生這些條件，最後觀察實際得出來的東西是否就是預期的結果。他這一檢驗方法的基礎是這樣一個假定：假如我們取一些事情作爲規範樣品，那麼對於這些事情的某一百分比是眞的東西，對於作爲該類事情的整個類來說也可能以同樣比率是眞的。這種檢驗理論對於現代經驗主義，特別是邏輯經驗主義的證實理論有很大的影響。

從上面關於一個多世紀邏輯發展的簡述中，我們可以看出，這種發展將對一種新的哲學類型產生很大的影響，正如石里克在其〈哲學的轉變〉一文中所提問的：

眾所周知，最近幾十年數學家發展了新的邏輯方法，這首先是爲了解決數學家本身的問題，這些問題是借

> 助於傳統的邏輯形式所不能解決的。……那麼，這種邏輯是不是我剛才談到的那種偉大方法，能夠使我們在原則上去掉一切哲學爭論，它是不是向我們提供了一些一般的規則，使我們能夠至少在原則上解決一切傳統的哲學問題呢？㉚

當然他的回答是肯定的。同樣，卡爾納普也肯定地回答了這一問題：

> 現代邏輯的發展，已經成爲我們有可能對形而上學的有效性和合理性問題提出新的更明確的回答。應用邏輯或認識論的研究，目的在於澄清科學陳述的認識內容，從而澄清這些陳述中的詞語的意義，借助於邏輯分析，得到正反兩方面的結論，正面結論是在經驗科學領域裏作出的，澄清了各門科學的各種概念，明確了各種概念之間的形式邏輯聯繫和認識論聯繫。而在形而上學領域裏，包括全部價值哲學和規範理論，邏輯分析得出反面結論：這個領域裏的全部斷言陳述全都是無意義的。這就做到了徹底清除形而上學，這是早期的反形而上學觀點還不可能做到的。誠然，在幾種早期的思路中，例如唯名論性質的思路中，已經可以找到有關的觀念，然而只有在近十年邏輯的發展給我們提供了足夠銳利的武器的今天，才能採取決定性的步驟。㉛

第四節 分析哲學的歷史演變和四種分析類型

德國邏輯學家弗雷格雖然在上世紀末爲分析哲學的邏輯分析奠定了理論基礎，但嚴格說來，分析哲學應當是創始於本世紀初的英國，因爲一方面弗雷格的著作在上一世紀幾乎無人問津，只是在本世紀初通過羅素的推薦和介紹，才逐漸爲人知曉，另一方面弗雷格主要是數學家和邏輯學家，他還未能把他的分析結果應用於哲學領域，只是到了本世紀初通過羅素和早期維特根斯坦的工作，這種結果才在哲學上發揮了效益，因此羅素和早期維特根斯坦應當說是分析哲學的直接創始人。分析哲學這一最早階段可以叫做邏輯原子主義階段，包括有摩爾開創和實踐的概念分析；羅素和早期維特根斯坦的邏輯原子主義哲學。這階段大致在本世紀頭一、二十年內，它屬於分析哲學的創立時期。緊接著的第二階段是邏輯實證主義或邏輯經驗主義階段，它在本世紀二十至三十年代盛行於歐洲，它包括有以石里克、卡爾納普爲首的維也納學派、以賴辛巴赫爲首的柏林學派和以卡塔賓斯基爲首的華沙學派，其中尤以維也納學派在二十年代中期至三十年代中期的卓越活動，形成邏輯實證主義的全盛時期。第二次大戰爆發時，由於希特勒的上台，邏輯實證主義者遭到迫害而紛紛遷居於美國，從而在四十至五十年代邏輯經驗主義取代實用主義而成爲美國

哲學的主要思潮。這階段包括維也納學派的邏輯實證主義；柏林學派的邏輯經驗主義；以及由邏輯實證主義演變而來的邏輯語形學和邏輯語意學。分析哲學發展的第三階段是英國的日常語言分析哲學，它形成於三十年代後半期，流行於四十年代至五十年代，它的主要奠基人是摩爾和後期維特根斯坦，它包括有以威斯頓姆(John Wisdom)爲首的劍橋學派，和以賴爾(Gilbert Ryle)、奥斯汀(J. L. Austin)、斯特勞森(P. F. Strawson)爲首的牛津學派，其中尤以奥斯汀的言語行爲理論最爲著名，以後美國的塞拉斯(R. W. Sellars)、齊碩姆和塞勒(M. Serres)頗受其影響。從五十年代蒯因(W. Quine)對現代經驗主義兩大教條展開批判開始，分析哲學可以說進入了它的第四階段，它是以美國的邏輯實用主義和英國的語言分析哲學爲重鎮，七十年代尤以克里普克(Soul Kripke)、普特南(H. Putnam)的新指稱理論和戴維森、古德曼、達梅特的實在論和反實在論之爭活躍在英美哲學舞台上。最近鑑於科學哲學和解義學的發展，又出現了分析哲學和科學哲學、解義學綜合發展的趨勢。

不過，我們應當指出，分析哲學不是一個學派，而是一場運動，各個分析哲學家都有自己獨特的思想傾向和不同的研討對象，我們很難以統一的標準和單線的形式概括他們的思想發展，最多我們只能按照歷史的發展和理論的變遷把他們概括爲四種分析類型：現象主義分析哲學、物理主義分析哲學、日常語言分析哲學和實用主義分析哲學。

現象主義分析哲學可以說是分析哲學最早的一種分析類型，其主要代表人物是羅素、維特根斯坦、維也納學派的石里克、卡爾納普和艾耶爾(A. J. Ayer)等。這種類型的主要論點是(1)堅持分析命題和綜合命題的兩分法，也就是說，一切有意義的命題如果不是屬於邏輯和數學的分析命題，就必然是屬於自然科學的綜合命題，除這兩種命題之外，不再有任何其他有意義的命題；(2)堅持關於感覺經驗的命題是基本命題，一切關於事實的綜合命題都可以最終還原成這種關於感覺經驗的基本命題；(3)堅持一切綜合命題只有在直接或間接地被經驗所證實的情況下才具有認識意義，從而制定了一條依據於觀察和實驗等科學手段的經驗證實原則——即所謂"可證實性原則"；(4)按照"命題的意義在於它的證實方法"這一條可證實性原則，把一切傳統哲學的命題斥之爲無意義的命題，從而提出了"反形而上學"的綱領；(5)強調哲學不是一種理論，而是一種對命題意義進行邏輯分析的活動，因此哲學的結果不是若干哲學命題，而是使命題得以明晰，哲學是一種語言批判。現象主義分析類型最突出的特徵是把一切有關物質對象的陳述還原爲關於感覺經驗或所與的陳述，這裏一開始就把哲學從思辨的先驗王國拉到現實的經驗王國。按照它的代表人物的說法，光憑純粹的思考而沒有經驗的檢驗，要說明現實世界的性質及其法則是根本不可能的。但是這種以個人的感覺經驗作爲知識確實性的要求——其最極端的形式是石里克所謂具有"這裏現在和藍色"這種形式的"確

證”(die Konstatierung)——本身就帶有很大的主觀性和私有性，從而在分析哲學內受到了尖銳的批判，現象主義分析類型因而分化出物理主義分析類型。

物理主義分析哲學的主要代表人物紐拉特(O. Neurath)、卡爾納普、賴辛巴赫、亨佩爾(C. G. Hempel)等人。由於它是從現象主義分析哲學中發展而來的，因而它與現象主義分析哲學在基本觀點上有共同點：他們堅持分析命題和綜合命題的二分法；堅持命題的意義標準；反對形而上學；堅持哲學是語言批判，把構造理想語言作爲哲學分析的最重要的手段。但是物理主義分析哲學與現象主義分析哲學不同，它不以關於感覺經驗的現象主義陳述作爲科學知識的基本命題，而是認爲關於時空對象和物理事件的觀察陳述或記錄陳述才是所有科學的出發點。在物理主義分析哲學看來，現象主義分析哲學最根本的錯誤在於強調了感覺經驗的主觀性和私有性，因而有否定科學知識的客觀性、確實性和統一性的危險。物理主義分析哲學家強調指出，所有科學概念和科學命題都必須滿足於“主體間性”(intersubjectivity)這一要求，即必須是主體間可傳達性和可檢驗性。爲此，他們認爲，科學語言必須滿足兩個條件：首先，它必須是通用的，就是說它必須是衆人都可以使用和理解的；其次，它必須是普通有效的，即可以用它來表達任何科學事實，可以成爲適應各門科學需要的普遍語言。在他們看來，唯有物理學語言才能滿足這兩個條件，因而他們以物理主義語言作爲科學基本語言，試圖在物理主義

語言基礎上達到統一科學的目的。分析哲學發展過程中很長一段時期就是構造這樣一種精確的語言，開始是激進的或強化的物理主義(以紐拉特爲代表)，以後是溫和的或弱化的物理主義(以卡爾納普爲代表)，激進的物理主義者主張物理主義語言是純粹量的語言，而溫和的物理主義者則主張物理主義語言應當是事物語言，這種語言除包含量的概念，還要包含質的或傾向性的概念，這樣物理主義分析哲學從邏輯語形學轉向邏輯語意學。卡爾納普畢生的工作就是致力於這種事物語言的構造。但是正如他最終不能完成這一事業所表明的，我們是否眞能構造出這樣一種十分精確而完滿的理想語言，這本身就是值得懷疑的。因此隨著後期維特根斯坦重返劍橋大學，大唱語詞和命題的意義在於它們的用法，在英國發展了一種注重日常語的用法的研究，形成了所謂日常語言分析學派。

日常語言分析哲學主要接受摩爾對常識與日常語言的強調和後期維特根斯坦的影響，最先在劍橋大學形成以威斯頓姆爲首的劍橋學派，以後中心從劍橋轉到牛津，形成了以賴爾、奧斯汀和斯特勞森爲代表的牛津學派。日常語言分析哲學的主要論點是：(一)日常語言本身是完善的，哲學混亂之所以產生，是由於哲學家們背離了日常語言的正確用法，因此通過研究日常語言的用法，就可以“醫治”哲學中的疾病；(二)語詞的意義不在於它所指稱的對象，而在於它的用法，因此語言的功能不只是描述功能，而是隨著不同的使用有不同的功能；(三)正因爲語言的功能和使用

有關，因而語言與行爲相關聯繫，講話就是做事，從這裏他們發展了一種言語—行爲理論。從外面上看，日常語言分析哲學家似乎沒有早期分析哲學家那種構造理想語言的宏大志願，他們寧願埋頭於瑣碎的點滴的日常字義和用法的研究，但是他們的工作確實表明了語言的日常用法對於澄清重大哲學問題不是微不足道的，特別是他們提出了言語—行爲理論，這爲以後所謂行動哲學開了先河。但是正如羅素所批評的，"如果說這種學說是正確的，哲學充其量不過是對於字典編輯人的一點些微的幫助，最壞就成了茶餘飯後閒著沒事的一種消遣了㉜，因此它從五十年代末至六十年代逐漸衰落，代替它的是至今仍活躍並富有成效的邏輯實用主義和語言分析哲學。

自從蒯因在五十年代發起的對現代經驗主義兩個教條的批判，分析哲學經歷了一場"格式塔的轉換"。首先，前期分析哲學，特別是邏輯經驗主義一直堅持的分析命題和綜合命題的區分被否認了，從而打破了語言問題和對象問題的分界、唯理論和經驗論的分界以及哲學和科學的分界；其次，前期分析哲學一直堅持哲學是一種語言分析活動，而不承認任何本體論，這一主張也被蒯因推翻了。蒯因認爲，任何一門科學理論都有"本體論的承諾"，形而上學問題重新又被提交給了這些自命爲反形而上學的分析哲學家；第三，從蒯因開始，語言分析從對語言的邏輯分析轉到了對語言的歷史探討，以往的分析哲學只注重語言的邏輯構造，忽視對語言的發生和發展作社會—歷史的研究，

斯因以後的分析哲學強調語詞的意義不能光從邏輯對應關係去研究，而應深入到文化、時代、講話者、聽者、作者和讀者的社會歷史和心理的背景中去。至此，語言分析哲學從語形學、語意學和語用學三方面同時展開了研究。作爲這種轉變的最突出的成果是克里普克、唐納蘭(K. Donnellan)和普特南的“新指稱理論”。按照施瓦茨在他編的《命名、必然性和自然種類》一書導言中的看法，這種理論雖然不能說引起了一場革命，但至少有改變衆多哲學的方式和實質的效果㉝。新指稱理論最根本的一點是相對於弗雷格、羅素的傳統意義理論，提出了因果歷史指稱理論。在新指稱理論家看來，專名和自然種類詞項的所指不是靠一組相關的摹狀詞或一組標準性質而先天固定的，而是根據我們對這些對象的命名、使用過程中形成的歷史的社會的因果鏈所決定的。這樣，他們的理論預告了有一場從純粹的靜態的語言邏輯研究到社會的動態的語言歷史研究的轉變。簡言之，即從語言的邏輯分析到語言的社會歷史分析的轉變。

今天，分析哲學的發展已遠遠超出了它原先的範圍，以致早先確定分析哲學的那些根本特徵似乎很難把今天的分析哲學新動向包括進去。這種情況正好像普特南關於自然種類詞項的性質所說的，我們一方面用一組標準性質來概括某一自然種類詞項的特徵，但是當我們真要用這些特徵來規定這一自然種類詞項的外延，即確定某一事物是否屬於這一自然種類，那麼我們就會犯錯誤了。事實上，今

天的分析哲學已經與當代富有影響的科學哲學和詮釋學展開了對話，它們已出現了一種綜合的趨勢，未來究竟如何發展，還有待於歷史的見證。

註　釋：

①伽達默，〈論科學中的哲學要素和哲學的科學特性〉，見《科學時代的理性》，劍橋，1982 年，第 4 頁。

②同①。

③莫尼茨，《當代分析哲學》，紐約，1981 年，第 8－9 頁。

④海德格，《存在與時間》，德文版，圖賓根，1979 年，第 1 頁。

⑤黑爾，《當代認識論》，英文版，1978 年，第 391 頁。

⑥維特根斯坦，《邏輯哲學論》，4.112。

⑦參看巴斯摩爾，《哲學百年》，英文版，倫敦，1968 年，第 363 頁。

⑧ 1963 年英國廣播公司曾邀請一些著名的英國分析哲學家爲該公司哲學系列講座撰稿，該論文集題名爲《哲學中的革命》，以示分析哲學與傳統哲學的根本對立。

⑨維特根斯坦，《哲學研究》，第 309 頁。

⑩同⑦，第 51 頁。

⑪同⑩。

⑫開爾德，《黑格爾》，引自賀麟先生解放前譯本，商務印書館，第 202 頁。

⑬同⑩。

⑭引自懷特，《分析的時代》，商務印書館，1964 年版，第 17 頁。

⑮同⑭，第 17－18 頁。

⑯同⑭，第 23 頁。

⑰同⑭，第 26 頁。

⑱羅素，《我的哲學發展》，商務印書館，1982 年版，第 54－55 頁。
⑲梯利，《西方哲學史》下冊，商務印書館，1979 年，第 353－354 頁。
⑳同⑦，第 175 頁。
㉑爲了避免誤解起見，我們在這裏只使用"要素"一詞，而不用"感覺"一詞，雖然馬赫有時也用"感覺"來代替"要素"。正如馬赫自己所說的，只有在物理世界的 ABC 要素和生理世界的 KLM 要素發生聯繫時，"在這個情況下，並且只有在這個情況下，我們才能把 ABC……叫做感覺，認爲 ABC……屬於自我。……只有在這裏所指的聯繫或關係中，只有在這裏所指的函數的依存關係中，要素才是感覺，在另一種函數關係中，要素同時又是物理現象。"（馬赫：《感覺的分析》，商務印書館，1975 年版，第 19 頁。）
㉒馬赫，《感覺的分析》，第 14 頁。
㉓同㉒，第 17－18 頁。
㉔邁農在這裏是沿用了中世紀經院哲學關於 objective essence 的意思，objective 是指思想的，而不是指實在的，所以我們把 objectives 譯爲思想的對象，而不譯成客觀的對象。
㉕同⑦，第 121 頁。
㉖參閱《西方邏輯史研究》，人民出版社，1984 年，第 242－243 頁。
㉗同㉖，第 245 頁。
㉘皮爾士，《新生的邏輯》，引自巴斯摩爾《哲學百年》，第 139 頁。
㉙《皮爾士論文集》第二卷，第 227 頁。
㉚引自洪謙編《邏輯經驗主義》上冊，商務印書館，1982 年版，第 7 頁。
㉛同㉚，第 13 頁。
㉜同⑱，第 199 頁。
㉝施瓦茨編：《命名、必然性和自然種類》，倫敦，1977 年，第 9 頁。

第 2 章

弗雷格的意義和所指理論

首先我們考察一下一位對分析哲學的產生和發展作出了奠基性貢獻的邏輯學家的工作，這位邏輯學家不幸在當時未曾引起人們注意，直到本世紀初羅素在《數學原理》(1903)附錄中提到他的貢獻才爲人們所知道。但即使有像羅素這樣有名望的人的推薦，他的著作在本世紀前四分之一仍鮮爲人談，這位邏輯學家就是德國耶拿大學數學教授弗雷格(Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848－1925)。

弗雷格畢生的工作是從事數學基礎的研究，他試圖爲數學提供一個堅實可靠的邏輯基礎。在他看來，數的概念以及有關數的定律都可以從純邏輯概念和純邏輯關係推導出來。在他爲數學進行邏輯奠基工作時，他發現有必要澄清數的概念，並因此對語言表達進行了研究。他最早的一部有名的著作是於1879年出版的《概念語言》*(Begriffsschrift)*，這本書的副標題是“一種按算術公式構成的純思維語言”。在該書序言裏，弗雷格說，概念語言和普通語言的關係就好像顯微鏡和眼睛的關係，這裏顯然是指出了日

常生活中的自然語言和人工構造的理想語言的區別，他試圖按照現代數理邏輯建立一種嚴格形式化的精確的理想語言，讓它具有萊布尼茲和其他一些人在十七世紀對哲學演算和推理所說的那些優點，從而摒除日常語言中那些混亂而又有歧義的語言表達。不幸是這本書未能引起數學家和哲學家們的注意，因此在 1884 年出版的《算術基礎》裏，弗雷格對他的觀點以及有關算術性質的問題再次作了一個非形式的說明，可是這本書同樣也未引起人們重視。此後大約十年時間，弗雷格很少再發表他的著作。直至 1891 年開始，他才把他在這十年內的研究成果公佈於世，其中最有名的是 1891 年的《論函項和概念》、1892 年的《論概念和對象》和同年發表的《論意義和所指》。不過，正如我們上面所說的，這些著作在當時是很少有人問津的。

在現代分析哲學發展的早期，至少有三個主要思想家直接受到過弗雷格的重要影響，這就是羅素、維特根斯坦和卡爾納普。羅素曾自豪地說他是第一個發現這位長期被埋沒了的邏輯學家的價值的人，他在 1910 年和懷海德（A. Whitehead）合著的《數學原理》序言中說：“在所有有關邏輯分析的問題上，我們主要受惠於弗雷格。”①維特根斯坦曾在 1911 年去耶拿拜訪過弗雷格，繼後在他的《邏輯哲學論》裏說：

我的努力與其他哲學家究竟在多大程度上相一致，我並不想加以判斷……我只想提及弗雷格的巨著和我的

> 朋友伯特蘭·羅素先生的著作，感謝它們在頗大程度上激發了我的思想。②

卡爾納普在耶拿大學讀書時就研究過弗雷格的思想，他在他的《自傳》中曾寫過這樣一段話：

> 雖然弗雷格對於他的符號系統在數學上的應用繪出了許多非常有趣的例子，但他通常卻不討論一般的哲學問題。從他的著作中顯然可見，他看到了他所創造的新工具的偉大哲學價值，但他不把這種清楚的印象告訴他的學生。雖然當時我是非常有興趣於他的邏輯體系，但那時我並不明白它的偉大哲學意義。只是到後來，在第一次世界大戰之後，當我仔細閱讀了弗雷格和羅素的著作之後，我才認識到弗雷格的工作不僅對數學的基礎，而且對一般的哲學也有價值。③

今天我們幾乎可以說，弗雷格的影響遍及了整個分析哲學的發展過程，差不多每一個分析哲學家都受到過弗雷格的深刻影響，不管這種影響是肯定的，還是否定的。正如黑格爾在談到古典哲學時說，斯賓諾莎是一切哲學研究的開端，要開始研究哲學，就必須首先作一個斯賓諾莎主義者，今天我們也可以說，弗雷格是當代分析哲學的重要開端，如果你要研究分析哲學，首先就應當從弗雷格語言哲學的研究開始，只有了解了弗雷格的語言邏輯觀點，你才能對分析哲學的性質和發展有一個比較清楚的基本概

念。

第一節 專名、概念詞、對象、概念

弗雷格在其《算術基礎》一書的導論中，曾經提出了三條邏輯語言哲學的基本原則，這就是：一、“經常要明確區分心理的東西和邏輯的東西，主觀的東西和客觀的東西”；二、“從不孤立地探究語詞的意義，語詞的意義只有在命題的語境中給出”；三、從不忽略概念和對象的區別”④。

弗雷格是屬於這樣一類分析哲學家，這類分析哲學家認爲，爲了認淸語言的性質，我們必須在日常生活中使用的自然語言和基於現代邏輯的理想語言之間作出明確的區分。從這種理想語言來看，自然語言及其日常用法是不精確的，包含了許多混亂不淸，特別是摻雜著心理內容的東西，而這些東西只有通過現代邏輯的理想語言才能認淸和消除。經過邏輯改造過的和純化過的語言有精確而明白的意義，每一個複雜的表達式都可以分析成許多簡單的表達式，從一種表達式轉換成另一種表達式都有一定的規則。簡單的表達式如語詞的意義是不能單獨孤立地考察，它必須在與其他表達式聯繫的語境中、即在語句中才有意義，因此整個語句是分析的基本單元，邏輯的任務就是從整個語句出發，考察組成這整個語句的每個組成成分的類型。按照弗雷格的看法，語句的這種組成成分主要有專名和概念詞(Begriffswort)這兩種類型，與這兩種類型相應或代

表的東西是對象和概念，因此語言分析的首要任務就是弄清專名和對象、概念詞和概念的關係。

先讓我們看一下下面這幾個數學表達式：

$2 \cdot 1^3 + 1$

$2 \cdot 4^3 + 4$

$2 \cdot 5^3 + 5$

第一個表達式指稱數 3，第二個表達式指稱數 132，第三個表達式指稱數 255。弗雷格指出，我們應當區分那種代表或指稱一個數的表達式和數本身。一般來說，我們會區分代表一個對象的記號和那個對象本身，如我們區分“蘇格拉底”這一名稱和蘇格拉底本人。同樣，弗雷格要求我們必須把數的表達式同它所代表或指稱的數區分開來。同一個數可以有不同的表達式，例如“2^2+3”和“$4+3$”這兩個表達式，它們所代表或指稱的都是同一個數 7。

上面三個數的表達式各代表一個不同的數，即 3、132、255。但是當我們考察這三個表達式“$2 \cdot 1^3 + 1$”、“$2 \cdot 4^3 + 2$”和“$2 \cdot 5^3 + 5$”時，我們發現它們有一共同的形式，即：

$2 \cdot (\quad)^3 + (\quad)$

我們可以把這種形式稱之爲函項，括號內要填的數稱之爲變目，只有在變目填入函項後，每個函項才有一個數值，如上述函項，我們分別填入 1、4、5 這三個變目後，這函項的數值就是 3、132 和 255。每一函項對不同的變目有不同的數值。從這裏我們可以看出函項和變目有如下區別：

函項是一個表達式略去了變目的東西，因而它不能像變目那樣獨立存在，在這個意義上說，函項是未飽和的或不完全的，它不指稱或命名任何特別的數。函項要成爲一個完全的表達式，它必須引入變目。反之，變目，尤其是分別的數，是完全的和確定的，只有當把確定的變目填入函項，才會有另一個數作爲這個有此變目的函項的相應的數值。所以弗雷格說："在這方面，函項和數根本不同，既然這是函項的本質，所以我們才能解釋一方面我們爲什麼認爲'$2 \cdot 1^3 + 1$'和'$2 \cdot 2^3 + 2$'是同一個函項，即使這兩個表達式代表不同的數，另一方面我們爲什麼不把'$2 \cdot 1^3 + 1$'和'$2 + 1$'認爲是同一個函項，儘管它們的數值是相等的。"⑤

當然，這裏講的是一元函項，即函項的所有變目空位只能填入同一個變目。但除了這種一元函項外，還有二元函項和多元函項，如 $2X^2 + 2X + 3Y$ 就是一個二元函項，X 和 Y 分別代表兩個變目，同樣 $2X^2 + 4Y + Z$ 則是三元函項，X、Y、Z 分別代表三個不同的變目。

與數學上這種變目、函項和數值的區分相類似的，弗雷格認爲，在語言裏也應當有主詞、謂詞和語句的區分，不過他反對用主詞和謂詞這兩個術語，他改用了專名和概念詞。

例如，"××（指國家）的首都"這個不完全的表達式，我們可以說它是一個函項，即描述函項，在這個函項空位裏，即它的變目位置上，我們可以填入任何一個國家的名

稱，如美國、法國。整個函項並不代表一個個別的行政單位(客體)，只有當我們在這個函項的變目空位上塡入了一個國家的名稱，我們才能把這個完成了的表達式處理爲一個指稱某一個別對象即一個國家政府所在地的表達式，如我們塡入美國，這個函項的值就是華盛頓，塡入法國，値就是巴黎。

現在我們考察一個完全的語句，如“蘇格拉底是哲學家”，這個語句可以變爲一個函項，即“×××是哲學家”，在這個函項的空位裏，我們可以不用“蘇格拉底”，而用一些別的詞，如“柏拉圖”，“亞里斯多德”，“4”，“巴黎鐵塔”等，當我們分別把這些詞塡入這個函項的變目位置，我們就得到各種不同的完全的語句，對這些語句我們可以問它們是否眞或假，眞或假是整個語句的可能的眞値。如塡入“柏拉圖”、“亞里斯多德”，我們得到的眞値是“眞”，但如果我們塡入“4”、“巴黎鐵塔”，我們得到的眞値就是“假”。

表達式“×××是哲學家”是一個不完全或未飽和的語句，如果我們在其空位上塡入一個名稱，那麼得到了一個完全的語句，其眞値可以被決定。這個不完全的部分，即“×××是哲學家”，弗雷格稱之爲“概念詞”。按照弗雷格，對一個完全的語句要能夠決定其眞値，首先它所包含的概念詞必須有淸楚而確定的意義，這種意義是以概念作爲概念詞的所指而獲得的，其次，用作變目記號的表達式也必須指稱某個確定的對象，這種指稱或命名個別對象

的表達式，弗雷格稱之爲“專名”。

概念詞是一個語言表達式，它代表一個概念，用作爲謂項，這裏所謂謂項，按照弗雷格的看法，是不同於傳統語法裏的謂詞，例如，“布魯特殺了凱撒”這個語句，可以有“×××殺了凱撒”這個概念詞作爲謂項，但也可以有“布魯特殺了××”這個概念詞作爲謂項，對於弗雷格，什麼叫主詞，什麼叫謂詞，不能由傳統的語法來決定。上述這種概念詞因爲只有一個變目空位，因此可以叫做一元謂項，除了一元謂項外，弗雷格認爲還可以有二元謂項、三元謂項和多元謂項，如“×××殺了××”是二元謂項，“×××給×××寫了×”就是三元謂項。

這樣，我們可以首先把弗雷格關於概念詞和專名的區別概括如下：概念詞是語句的謂項部分，它有固定的意義，即代表概念，但它本身是不完全或未飽和的語句，因而它本身沒有眞值，或說眞假不確定，只有當我們在其中塡入了個別對象的名稱，它才能形成完全的語句，只有完全的語句才有眞值的可能性，即對它所述說的對象來說或眞或假。專名必須指稱或代表某個固定的個別對象，凡是指稱或代表一個對象的表達式，如專名，則是完全的和飽和的表達式。由此可以說，一個對象的名稱不能用於語句的謂項部分，即不能作爲概念詞使用。爲了說明最後一點，弗雷格還特別分析了語句中的“是”，他指出“是”這一詞對於語句的謂項部分不是主要的，例如“晨星是金星”和“晨星是行星”，表面上看，這兩句話裏的“是”似乎是同

一個意思，但弗雷格認爲，“晨星是行星”裏的“是”的確是謂項部分，表達式“是行星”是概念詞，而不是對象的名稱，“是”是謂項的一個記號，反之，“晨星是金星”裏的“是”卻不是一個謂項部分，它具有“等同”的意思，因此“晨星是金星”裏，沒有一個表達式是謂詞，不論是“晨星”，還是“金星”，都是對象的名稱，即專名，所以“晨星是金星”這語句可以前後顚倒，眞値不變，如“金星是晨星”。反之，“晨星是行星”卻不行，它不能前後顚倒，因爲“晨星”是專名，而“是行星”是謂項。弗雷格特別用英語“a planet”，而不用“the planet”來表示行星，就是爲了說明它不是專名，而是一個作爲謂項的概念詞。在弗雷格看來，凡是帶有定冠詞“the”或指示代詞“this”“that”的詞乃是一個專名，它因它指稱一個特殊的對象，反之，凡是帶有不定冠詞“a”或作爲沒有冠詞的複數使用的詞，則是一個概念詞或一般詞項。例如“the 柏林”是專名，指稱對象柏林城，反之，“a 馬”是概念詞，代表馬的概念。概念詞(一般詞項)和專名的區分在弗雷格語言哲學裏是一個很重要的問題，專名代表一個個別對象，因而只能包括一個對象，反之，概念詞(一般詞項)代表概念，所以它能包括一個或多個對象。弗雷格還特別強調了這樣一點，即一個概念詞並不因爲它只包括一個對象而不是概念詞，例如“1”在他看來，就是這樣一類概念詞，即它只有一個對象。

專名代表對象，概念詞代表概念，這是弗雷格語言哲

學的最基本觀點。正如專名和概念詞的區分是相當明顯的，同樣弗雷格認爲，對象和概念的區分也應當是明顯的，概念決不能替代對象，而對象也決不能替代概念。在他看來，概念的本質特徵是述說某種性質，而對象不述說任何性質，如"晨星是行星"，這裏是述說晨星有一種行星的性質，屬於行星行列，因此，"是行星"代表的是概念，反之，"晨星是金星"，卻根本不是述說晨星的性質，而是把晨星同金星加以等同，所以"金星"代表的是對象。弗雷格認爲，由於在日常語言裏人們分不清概念和對象的區別，把本來是代表概念的概念詞誤用成了代表對象的專名，例如，"上帝"本來是概念詞，代表一種概念，而在宗教神學裏，卻把它變成了一個代表至高無上的客觀對象的專名，從而主張有一個超越於人之上的特別的存在。

爲了分淸概念和對象，弗雷格進一步區分了對象、一級概念和二級概念，以及與此相關的三種關係，即歸入一個概念的包含關係，歸屬一個概念內的包含關係和兩個概念之間的從屬關係。

所謂對象，比較簡單，一般指個別物體，如蘇格拉底、柏林城、月亮、這匹馬、那隻母牛，但是所謂一級概念和二級概念卻比較複雜，爲了便於理解起見，我們先解釋一下弗雷格所謂"歸入一個概念"(Falling under a concept)和"一個概念的標誌"(the marks of a concept)的區別。

"晨星是行星"，按照弗雷格，"晨星"這一表達式命

名一個對象，它是專名，而“是行星”則是一個概念詞，它是謂項表達式，它傳達一個概念，即傳達晨星是具有行星的性質。凡是一個語句把一個謂項表達式附在一個個別對象的名稱上，我們就說這個對象“歸入一個概念”。弗雷格用“歸入一個概念”來表示傳統邏輯上說一個個體“有某種性質”，或“共相(謂詞所表達的)被體現在個體(主詞)裏”的意思。“歸入一個概念”這一短語的使用意味著它適用於單個對象和一個概念之間的關係。例如，根據這種意義的規定，說某個東西歸入一個對象就是無意義的，僅僅是對概念而言(如“是智慧的”、“是行星”、“是平方根”)，人們才可以說某個對象歸入一個概念。

什麼叫“一個概念的標誌”呢？假如一個對象有許多性質，如 P、Q、R 和 S，我們可以用 T 來表示這許多性質的總和，我們可以說，這個對象有性質 T，但說一個對象有性質 T，就是使這個對象“歸入概念 T”，在這裏 P、Q、R 和 S 都不是 T 的性質，而是複合概念 T 的標誌。例如我們不說“2 是正數”，“2 是整數”和“2 是小於 10”，而說“2 是小於 10 的正整數”，這裏“是正數”，“是整數”和“是小於 10”都不是“小於 10 的正整數”這一複合概念的性質，而是對象 2 的性質，它們只能說是“小於 10 的正整數”這一複合概念的標誌。

前面我們關於數學的“函項”、“變目”和“數值”的區分，現在可以用來說明概念詞(類似函項)、對象名稱(類似變目)和整個語句的眞值(類似於有變目的函項的數值)

的區分。在數學上，有些函項，其變目是一個數，也有一些函項，其變目是另一個函項，我們可以把以個別數作爲變目的函項稱之爲一級函項，例如( )³+1括號內可填入任何一個數。如果一個函項，其變目不是一個數，而是一個一級函項，那麼這函項就稱之爲二級函項。與這種數學情況相似，一級概念是以那些以個別對象名稱爲其變目的謂項表達式，例如"×××是聰明的"，當我們塡入"蘇格拉底"，我們就說蘇格拉底歸入"是聰明的"這個一級概念。二級概念是其變目不是個別對象名稱，而是一級概念，如"事實上有些人是聰明的"，這裏陳述了"是聰明的"這一概念"是有例證的"，因此，"是有例證的"乃是一個二級概念，它的變目是一級概念，一級概念"是聰明的"是二級概念"是有例證的"的變目。在這裏，整個語句是眞的，也就是說，"是有例證的"這個二級概念對於"是聰明的"這個一級概念是眞的。如果我們用另一個一級概念"圓的方"來替換"是聰明的"，那麼"圓的方是有例證的"這一個語句是錯誤的，也就是說，"是有例證的"這個二級概念對於"圓的方"這個一級概念是假的，因爲事實上並不存在有"圓的方"這種東西。

相對於對象、一級概念和二級概念，弗雷格認爲，在它們之間存在有三種不同的關係。

首先，對象和一級概念之間存在有一種歸入一個概念的包含關係(the relation of subsumption)，例如"蘇格拉底是哲學家"，"蘇格拉底是聰明的"，都是把蘇格拉底這

個對象歸入某個一級概念，前句歸入“是哲學家”這個一級概念(即具有哲學家的性質)，後句歸入“是聰明的”這個一級概念(即具有聰明這種性質)。再如“晨星是行星”，“耶拿是大學城”，也是把晨星這個對象歸入“行星”這個一級概念，把耶拿這個對象歸入“大學城”這個一級概念。對象和一級概念之間的關係如同邏輯學裏的包含關係。弗雷格認爲，每一個概念都有其自己的特徵，如“黑綢布”這個概念就有黑色、絲綢和布諸特徵。凡是歸入一個概念的對象，也都應以這個概念的特徵作爲它的性質，也就是說，是一個概念的特徵的東西也就是歸入這個概念的對象的性質，如“蘇格拉底是哲學家”，既然蘇格拉底歸入哲學家這個概念，所以他一定具有哲學家的那些特徵，或以哲學家的那些特徵作爲他自己的性質。

與這種把一個對象歸入一個概念的**包含**關係完全不同的，是那種把一個一級概念歸入另一個一級概念的**從屬**關係(the relation of subordination)，例如“所有正方形都是矩形”，這裏“正方形”和“矩形”都是一級概念，“所有正方形都是矩形”，是把“正方形”這個一級概念歸入“矩形”這個一級概念，前一個概念我們叫做從概念，後一個概念叫做主概念，它們之間的關係顯然不是包含關係，而是一種從屬關係。弗雷格認爲，主概念(如“矩形”)的特徵也應是從概念(如“正方形”)的特徵。

第三種關係是存在於一個一級概念和一個二級概念之間的關係。弗雷格認爲，這種關係類似於對象歸入一級概

念的包含關係，因爲一級概念在這裏擔任的角色，與對象在包含關係裏擔任的角色一樣，所以也是一種包含關係。不過，這裏的包含關係與對象歸入一級概念的包含關係不同，它不是把一個一級概念歸入一個二級概念，而是把一個一級概念歸屬一個二級概念內，所以它是一種把一級概念歸屬二級概念內的包含關係。例如“事實上有些人是聰明的”，就是把“是聰明的”這個一級概念歸屬“是有例證的”這個二級概念內。弗雷格認爲，一級概念和二級概念之間的這種包含關係決不能與邏輯學上的種屬關係混爲一談，如“母牛是牛”，“母牛”是種，“牛”是屬。在弗雷格看來，種屬關係乃是兩個一級概念之間的從屬關係，同樣，前面所述的複合概念的標誌和複合概念本身也是同一級關係，“正數”和“小於 10 的正整數”是同一級概念，“正數”這一概念不是歸屬一個二級概念內，它不是“小於 10 的正整數”的性質。

在弗雷格看來，分清對象、一級概念和二級概念，以及相應的三種關係，在語言哲學裏相當重要，日常語言中許多錯誤就是由於未作出這些區別而造成的。對象只能歸入一級概念，如果歸入二級概念，就是不合法，如我們說“蘇格拉底是聰明的”，這是正確的，但如果我們說“蘇格拉底是有例證的”，則是不合法的。

在分析哲學發展史上具有特別重要意義的，是弗雷格利用這類差別對“存在”概念所進行的分析。我們知道，自古希臘哲學開始以來，存在問題一直是哲學的中心問題，

但存在概念究竟是什麼意思，一直是一個未能解答的問題。按照弗雷格的看法，“存在”只是意味著“是有例證的”，因此存在概念要求使用一個二級概念，他說，存在概念本質上是表達了這樣一種思想，即一個一級概念是有例證的。說母牛存在，美人魚不存在，就是說對一級概念“母牛”可以找到例證，而對另一個一級概念“美人魚”找不到例證，反之，說某某個別對象存在，這是沒有意義的，因爲“存在”是一個二級謂項，它只能應用於一級概念上，而不能應用於個別對象上。個別對象只能用一級謂項來述說，而不能用二級謂項來述說。在這裏，弗雷格同意傳統的看法，即“存在不是謂詞”，也就是說，“存在”不是任何對象的性質，因爲存在既然是一級概念的二級謂項，所以它就不是述說任何歸入一級概念的個別對象。

弗雷格利用存在的這種性質，對神學上的上帝存在本體論證明展開了批判，在他看來，上帝存在的本體論證明預先假設存在必然屬於一個特殊本體——至高無上存在即上帝的性質。他說：

> 所謂一個概念的被斷定的性質，自然不是指構成概念的特徵。這些特徵是屬於概念的那些東西的性質，而不是概念的性質；因此，“直角”不是概念“直角三角形”的一個性質；但是命題“不存在一個直角等邊三角形”表達了概念“直角等邊三角形”的性質；我們可把零數指派給它。在這方面，存在類似於數，對存

在的肯定實際上不外是對零數的否定，因爲存在是概念的一個性質，所以上帝存在的本體論證明不攻自破了。

由於對一級概念和二級概念作了區分，弗雷格引進了量詞概念。在弗雷格看來，一般名稱(通名)都是二級概念，如“母牛”、哺乳動物”，它們眞正的形式是“凡是母牛的東西”，“凡是哺乳動物的東西”，即都是全稱量詞，這都是二級概念。如“母牛是食草的”，眞正的正確寫法應是“凡是母牛的東西(即所有母牛)都是食草的”，這裏凡屬於“是母牛”這一級概念的東西也屬於“是食草的”這一級概念。所以“所有事物都是有重量的”這個全稱命題，可以寫成“對於所有×，×是有重量的”；“有些事物是有重量的”這個特稱命題，可以寫成“對於有些×，×是有重量的”或者“存在有一個×，×是有重量的”。在弗雷格看來，如果一個語句並不包含有指稱個別對象的專名，這種語句就是一般陳述句，它就要使用量詞，反之，有專名的，就不需要使用量詞。

這樣，我們就可以引用弗雷格自己的話來概括我們上面所述的關於專名、概念詞、對象和概念的區分和關係：

首先，我必須強調概念和對象的根本區別，這種區別具有這樣的性質：概念從不能替代對象，或對象也從不能替代概念。……概念的性質可以通過這樣的事實來加以刻劃，即它們可以被認爲有一種述說的性質。

對象從不能是述說任何事物的。當我說“晨星是金星”，那麼我們並不述說金星，而是把晨星同金星等同起來。從語言學上說，專名對應於對象，概念詞(nomina appellativa)對應於概念。但是這種明顯的區別在日常語言裏卻被弄得有點模糊了，本來是專名的東西(例如“月亮”)可能變成概念詞，而本來是概念詞的東西(例如“上帝”)卻可能變成了專名。概念詞是與不定冠詞，與像“所有”、“有些”、“許多”等詞一起出現的。……對象和(一級)概念之間有一種包含關係：即對象歸入一個概念，例如，耶拿是一個大學城。概念一般是由組成概念(特徵)所構成。“黑綢布”有黑色、絲綢和布這些特徵。一個歸入這個概念的對象以這些特徵作為它的性質。一個概念的特徵就是歸入這個概念的對象的性質。與這種包含關係完全不同的是那種把一級概念歸入另一個一級概念的從屬關係，如“所有正方形都是矩形”，主概念(矩形)的特徵也是從概念(正方形)的特徵。當我說“至少有一個 4 的平方根”，我並不是去述說有關 2 和 −2，而是述說 4 的平方根這一概念。我也沒有給出這個概念的一種特徵，這概念必須是已經被完全知道的。我並不在抽出這個概念的任何組成成分，而是在陳述這個概念的某種構成，由於這種構成，例如它就不同於“大於 2 的質數”這一概念。我把概念的個別特徵比作建造房屋的石頭、我把我們命題所述說的東西比作房屋的性質，如它的

寬敞。這裏也有某種東西是被述説的，但不是一級概念，而是二級概念。“4的平方根”與“有(是存在的)”的關係，正如耶拿和“大學”的關係。這裏我們有概念之間的關係，但不是一級概念之間的關係，有如從屬關係那樣，而是一級概念和二級概念的關係。這種關係類似於對象歸入一個一級概念的包含關係。在這裏一級概念所起的作用類似於對象在包含關係裏所起的作用。這裏我們也可以説是一種包含關係，但這種包含關係雖然與對象歸入一級概念的包含關係類似，卻不完全一樣。我將把它説成是一級概念歸屬(但不是歸入)二級概念內。一級概念和二級概念之間的區別，就如對象和一級概念之間的區別一樣，是非常明顯的。因爲對象決不能代替概念，因此對象也決不能歸入一個二級概念。這並不是假的，而是無意義的。如果有人試圖這樣來使用語言，那麼他既得不到一個眞的思想，也得不到一個假的思想，他得到的只是無思想而已。⑦

第二節　意義和所指

語言和思想的關係是弗雷格語言哲學的中心議題。語言的作用是表達和傳達思想，藉以認識世界。爲了使語言能達到正確表達和傳達有關世界的認識，我們必須研究意

義問題，即語言(思想)和世界的關係問題，這一問題在弗雷格那裏集中表現在他的著名的“意義和所指”的理論上，這一理論對於現代數理邏輯和分析哲學的發展起了不可磨滅的巨大作用。

引起弗雷格研究意義和所指這一問題的最初動機是他想利用這種區別來解決同一陳述句的哲學問題。所謂同一陳述句，是指具有“a＝b”這種形式的陳述句。弗雷格在其〈論意義和所指〉一文中寫道：

同一這個概念向理智提出了挑戰。它提出了一些人們很不容易回答的問題。同一是一種關係嗎？是指對象之間的一種關係，還是指對象的名稱或記號之間的一種關係呢？我在我的《概念語言》一書中選擇了後者。我之所以持後一種說法，理由如下：“a＝a”與“a＝b”是具有顯然不同認識意義的語句：“a＝a”是先天有效的，按照康德的說法，可以稱之爲分析的；反之，“a＝b”這種形式的語句卻常常包含了對我們知識極其有價值的擴充，而且絕不能用一種先天的方式加以證明的。每天早晨升起的太陽並不是一個不同的新的太陽，而是完全相同的。然而這個發現無疑是天文學上最重大的發現之一。即使在今天，對一顆小行星或彗星的重新認識(識別)，也始終不是自明的事。假如我們視同一爲由名稱“a”和名稱“b”所指稱的對象之間的關係，那麼，若“a＝b”是眞的，則

"a＝b" 跟 "a＝a" 似乎就沒有什麼不同。這就成了表達事物與它自身的一種關係，即存在於每個事物和它自身之間的一種關係，而不是一個事物和另一個事物之間的關係。然而人們想用 "a＝b" 來表達的似乎是記號或名稱 "a" 和 "b" 命名同一個事物，在這種情況下，我們是同這些記號打交道，我們斷言的是這些記號之間的關係。但是這種關係之所以成立，僅因爲它們命名或指稱某種事物。這種關係彷彿是由於每個記號與相同的所指這種聯繫居間造成的。然而這種聯繫是任意的，因爲你不能禁止人們把一個別事物的記號用到一個任意產生的事件或對象上去。因此，像 "a＝b" 這個句子就不再涉及事實問題，而只與我們指稱的方式有關，它將不表達任何眞的知識。但在許多情況下，眞的知識卻正是我們所要表達的東西。如果記號 "a" 不同於記號 "b" 只是因爲對象(這裏指其形狀)不同，而不是因爲其作爲記號的作用不同，也就是說，不是因爲它指稱任何事物的方式有什麼不同，那麼，若 "a＝b" 是眞的，則 "a＝a" 的認識意義在本質上跟 "a＝b" 的認識意義將是相同了。認識意義的不同，只有當記號的不同符合於給予被指稱對象的方式的不同時才可能出現。令 a、b、c 爲聯結三角形諸角及其對邊中點的直線，則 a 和 b 的交點跟 b 和 c 的交點是相同的。這樣我們就有了同一個點的不同指示法，並且這些名稱("a 和 b 的交點"，"b 和 c 的交

點")也表示了給出這點的方式，因此，這個句子表達了眞的知識。

可見，與記號(名稱、詞組、表達式)相聯繫的不僅有被指稱的對象——我們可以把它稱之爲記號的所指，而且還有記號的意義(涵義)——在這種意義中包含有表現的方式和語境。現在把這兩者結合起來解釋似乎是合理的。這樣，在我們上面舉的例子中，表達式"a和b的交點"及"b和c的交點"的所指是相同的——但並非它們的意義相同。"暮星"和"晨星"的所指相同，但不是它們的意義相同。⑧

這裏，弗雷格很清楚地把他關於同一陳述句的哲學問題提出來了。像"a＝b"這個同一陳述句，同一記號(＝)究竟是什麼意思，顯然它是表明一種關係，但它是關於什麼的關係呢？它是關於對象和對象之間的關係，還是關於對象的名稱或記號之間的關係。弗雷格在這裏對於這個問題基本上提出了三種不同的回答，其中一個是一般人們的回答，另一個是他本人早先的、即在《概念語言》一書(第八節)內提出的回答，最後一個則是他最後認爲是正確的回答。我們可以簡單地把這三種回答作一比較。

第一種回答是主張同一是指對象和對象之間的關係，即兩個對象相等同。按照這種回答，"a＝a"是說等式左邊的"a"所指稱的對象和等式右邊的"a"所指稱的對象是同一個對象，同樣，"a＝b"是說等式左邊的"a"所指

稱的對象和等式右邊的“b”所指稱的對象是同一個對象，這就是說，不管“a＝a”，還是“a＝b”，同一關係都是對象和它自身的關係，也就是對象自身等同的關係。在弗雷格看來，這種用對象自身等同來解釋同一關係的觀點是錯誤的，因爲按照這種解釋，同一陳述句就毫無任何認識的意義，因爲任何對象都是自身等同的。而實際上在我們日常生活和科學研究中，同一陳述句是有認識論價值的，例如，發現每天早晨升起的太陽乃是同一個太陽，發現晨星就是暮星，都是天文學上的一些重大成就。

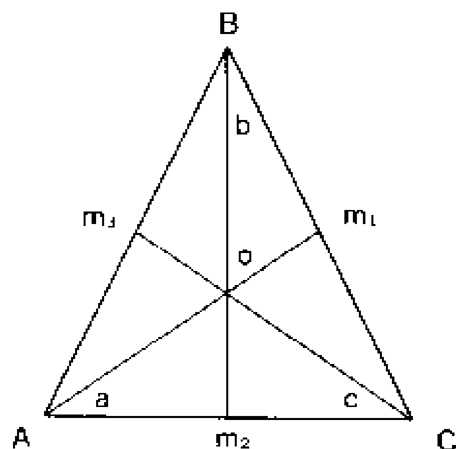
第二種回答是弗雷格早期所擁護的一種理論，即同一關係不是指兩個對象之間的關係，而是指兩個名稱或記號之間的關係。這種解釋正如弗雷格在上引文中所說的，人們想用“a＝b”來表達“a”和“b”這些記號或名稱都命名同一個事物，在這種情況下，我們是同記號打交道，我們斷言的是這些記號之間的關係。應當說，這種解釋比第一種解釋有優點，因爲它使我們有可能研究記號和記號之間的關係，記號和它所指稱的對象之間的關係，即語言和世界的關係。但是按照弗雷格的看法，這種解釋仍是有缺點的，因爲它沒有區分名稱或記號的意義和所指，因而未能真正指示出同一陳述句的性質。照這種解釋，“a＝b”這個句子具有以下幾個意思：(1)記號“a”和記號“b”彼此不同，比如它們的形狀或發音不同；(2)不論“a”或“b”，因爲都是記號，所以它們都指稱一個對象；(3)這些記號雖然彼此不同，但它們都指稱同一個對象。顯然，這

種解釋只是說明兩種物理性質不同的記號有相同的指稱，而並未告訴我們任何有關對象的知識，例如"七＝7"，只是說明"七"和"7"的形狀不同，但都指同一個數。可見這個陳述句未給我們任何有關對象本身的知識，它們的眞彷彿是靠實義或字典先天决定的。然而弗雷格認爲，具有"a＝b"形式的同一陳述句的意義決不能只是局限在這一點，它們有時是可以傳達新知識的。

這樣我們就來到了弗雷格關於同一陳述句和第三種回答，也就是他的有名的意義和所指理論。按照弗雷格，"a＝b"這一同一陳述句雖然說明"a"這個名稱或記號所指稱的對象與"b"這個名稱或記號所指稱的對象是同一個對象，然而"a"和"b"這兩個名稱或記號除了形狀聲音這種物理性質的不同外，應當還有一種更重要的不同，那就是它們的**意義**(Sinn)不同。他認爲，看出與名稱、語詞以及表達式相聯繫的不僅有被指稱的對象，而且還有它們的意義，這乃是語言哲學上重要的發現。因爲兩個指稱同一對象的名稱或記號，如果它們的意義是不同的，那麼這種同一陳述句就一定有認識論的價值，而且兩個意義完全不同的名稱或記號能指稱同一對象，也決不是先天可以確定的。簡言之，弗雷格的意義和所指理論有兩個重要的方面，一是它說明了爲什麼同一陳述句有認知的意義，二是它也說明了同一陳述句的眞値不是可以先天被知道的。

弗雷格所謂意義和所指究竟是指什麼呢？意義和所指究竟有什麼不同呢？

首先，我們需要解釋一下所謂指稱關係，這裏“指稱”一詞有許多同義詞，如“指謂”，“表示”，“代表”。讓我們假定有某個記號“a”，作爲記號，它顯然是某個對象O的記號。當“a”指稱、表示或代表O時，我們就說記號“a”與對象O有一種指稱關係。所以指稱關係就是記號與它所指稱(代表)的對象的關係，在這種關係裏，被指稱的對象就叫做“所指”，因此我們可以說，記號在指稱關係裏是指稱、表示或代表作爲它的所指的那個對象的語言符號。



現在讓我們來仔細考慮一下弗雷格所舉的幾何學例子：有這樣一個三角形，線段 a 連接 A 和對邊中點 m_1，線段 b 連接 B 和對邊中點 m_2，線段 c 連接 C 和對邊中點 m_3。“a 和 b 的交點”可以看成是有指稱的語言表達式(類似於專名)，它指稱點 O，點 O 就是“a 和 b 的交點”這一表達式的所指。同樣，表達式“b 和 c 的交點”也可以作爲指稱點 O 的語言表達式，點 O 也是“b 和 c 的交點”這一表達式的所指。這兩個表達式顯然是不同的，一個是 a 和 b 的交點，一個是 b 和 c 的交點，這種不同顯然是由於它們的意義不同，即它們所表達的東西不同。“a 和 b 的交點”這一表達式有點 O 作爲它的所指，而且這一表達式的

意義使得點 O 作爲它的所指，“b 和 c 的交點”這一表達式同樣也有點 O 作爲它的所指，而且也是這一表達式的意義使得點 O 作爲它的所指。這樣，這兩個表達式雖然彼此所表達的意義是不同的，但它們的所指卻是相同的，這個事實可以用下面這句話來表示：意義是“a 和 b 的交點”的表達式與意義是“b 和 c 的交點”的表達式有同一個所指。這整個陳述句是同一陳述句，它傳達了一個重要的幾何學發現，它在幾何學裏作爲一條基本定律，同時我們也知道它不是先天知道的，它是通過幾何學證明獲得的。

弗雷格的另一個有名的例子是“晨星是暮星”。“晨星”這一表達式有某種意義，它告訴我們在早晨可以找到的一顆行星，同樣，“暮星”這一表達式也有不同於“晨星”的意義，它告訴我們在夜間可以發現的一顆行星。這兩個表達式雖然意義是不同的，但它們的所指卻是同一顆行星即金星。這一事實本來人們是不知道的，在科學史上，知道這兩個名稱都指稱同一對象，乃是天文學上最大發現之一，而且這一發現也顯然不是先天的，而是通過天文觀察後天獲得的。再一個例子是“薩第普的丈夫是柏拉圖的老師”，這也是兩個不同意義的表達式——一個是說薩第普的丈夫，一個是說柏拉圖的老師——指稱同一個人即蘇格拉底。本來人們是不知道的，但當有人告訴了你，你就對古希臘著名哲學家蘇格拉底的生平有了更進一步了解。顯然這也不是先天得知的。弗雷格還舉了一個關於亞里斯多德的例子來說兩個意義不同的表達式雖然指稱同一個對象，卻會

引起人們對這同一個對象有不同的理解，例如有些人可能提出“亞里斯多德”的意義是“柏拉圖的弟子和亞歷山大大帝的老師”，另一些人可能提出“亞里斯多德”的意義是“亞歷山大大帝的那位生於斯塔吉拉的老師”，由於這兩種人對“亞里斯多德”這一名稱賦與的意義不同，所以他們在理解“亞里斯多德生於斯塔吉拉”這個陳述句的意義是不同的，前一種人可能認爲這一陳述句有很大的認知意義，傳達了有關亞里斯多德生平的新知識，反之，後一種人認爲這一陳述句毫無意義，只不過說“生在斯塔吉拉的亞里斯多德生於斯塔吉拉”，可見，兩個所指相同但意義不同的表達式，對於我們認識事物是有不同價值的。

爲了更進一步理解弗雷格的意義和所指理論，我們需要對於“意義”這一概念作更深的了解。在哲學史上，“意義”一直是個很模糊的概念，按照弗雷格的看法，意義一詞至少有下述三種意思：(1)一個表達式在某人心裏引起的個人的主觀的，因此是可變的聯想或觀念；(2)表達式的涵義，即表達式對其所指的表達方式；(3)表達式的所指，即表達式所指稱的東西。弗雷格反對第一種意思，認爲它是心理主義的解釋，它不適用於科學語言的構造和使用，他認爲，意義嚴格的說來，特別在構造邏輯上完善的科學語言裏，只能包括後兩種意思。

弗雷格嚴厲批判了以觀念來解釋意義的唯心主義觀點，他說：

我們還必須把一個記號的所指和意義這二者與聯想觀念區別開來。如果說一個記號的所指是一個感性知覺對象的話，那麼我關於感性知覺對象的觀念則是由或內或外的感覺印象的記憶和心理活動而產生的一幅內在的圖象。這種觀念常常充滿感情色彩。它的各種成分的確定性可以發生變化和起伏不定。即使同一個人，相同的觀念並非總伴有相同的意義。觀念是主觀的，此人的觀念非彼人的觀念。因此，好幾個不同的觀念可以與一個相同的意義相聯繫。畫家、騎士和動物學家可能把非常不同的觀念與“布士法魯斯”(亞歷山大的戰馬的名字)這個名稱相聯繫。所以觀念在本質上跟一個記號的涵義是不同的，記號的涵義很可能是許多人的共同財富，因此它不是某個單獨個體的思想的一種成分或樣式，因爲我們總不能否認人類擁有一種世代相傳的共同的思想財富。

按照弗雷格的看法，觀念總是個人的、主觀的和不確定的，“對於觀念我們必須明白地加上它們是誰的觀念以及它們在什麼時候產生的”⑩，因此我們決不能以主觀的觀念作爲表達式的意義，表達式的意義只能是它們的涵義和所指，只有這兩者才是客觀的，因爲一個是人類世代相傳的共同的思想財富，一個是客觀存在的對象。

但是，對於弗雷格來說，如果把表達式的所指也籠統地包括在表達式的意義裏，也有不恰當的地方，因此他採

取了較嚴格的用法，表達式的意義只指表達式的涵義。這樣，表達式的意義和表達式的所指就可以區別開來了，表達式的所指指該表達式所指稱或代表的對象，而表達式的意義指對它的所指的一種表達方式，它可以作爲我們把握所指對象的一種描述或一種手段。意義和所指，在弗雷格看來，是應當有區別的，他曾作過這樣一種解釋：一般人認爲“$2^2=4$”和“$2>1$”是完全不同的斷定，表達了完全不同的思想，但是“$2^4=4^2$”和“$4\cdot4=4^2$”也表達了不同的思想，而我們可以用“$4\cdot4$”去替換“2^4”，因爲這兩個記號有同樣的所指，可是從所指的同一推不出所表達的思想的同一。如果我們說“暮星是公轉周期小於地球公轉周期的一顆行星”，那麼我們所表達的思想是與下述語句所表達的思想不同的：“晨星是公轉周期小於地球公轉周期的一顆行星”，因爲不知道晨星是暮星的人也許以爲一句話是真的，另一句話是假的。可見，表達式的意義和所指是應當有區別的，而且有些表達式有意義，卻並不一定有所指，例如“離地球最遠的天體”這個表達式是有意義的，但是它是否就有一個所指呢，這是令人懷疑的。另外，“最小收斂級數”這個表達式也是有意義的，但我們能證明它是沒有所指的，因爲對於任何一個被給出的收斂級數，我們總能找到另一個比它更小收斂的級數。可見把握一個意義並不一定保證它非要有一個與之相應的所指。

按照弗雷格，每一個表達式，包括專名、語詞、記號以及複合記號，都應有它們的意義和所指，而且每一個表

達式只應當有一種唯一的意義和所指，以便保證由它們構造的整個語句能有確定的意義和明確的眞值條件。當然，這一要求可能只有在理想的人工語言符號系統裏才能達到，自然語言可能很難滿足。但是弗雷格認爲，自然語言正是由於未能滿足這一合理要求，從而造成許多錯誤，他說：

> 數學史上有許多事例告訴人們，有些錯誤皆源於此。就使用含糊不清的表達式而言，已近乎到了煽動性的濫用的程度了(或許更甚於此)。在這一點上，"人民的意志"就可以作爲一個適例，因爲這個表達式沒有人們可以普遍接受的所指，這是大家公認的。因此，斷然堵塞這些錯誤的根源顯然不是無關緊要的，至少就這些錯誤在科學中發生情況來看是如此。⑪

爲了避免語言混亂造成的種種錯誤，弗雷格嚴格要求："每個表達式應該有一個確定的意義，……也許我們可能作出這樣一種假定，如果一個表達式是以合乎語法的正確方式形成的，並且代表一個專名，那麼該表達式就有一個意義"⑫，同時，我們必須按照正確的構造方式，"把每一個表達式構造成事實上指稱一個對象的專名，而任何符號，凡不能確保其有所指的，都不得作爲一個專名而引入。要告誡人們注意表達式的歧義可能成爲一種錯誤的根據。"⑬

專名或類似的表達式在一個語言系統裏只是最基本最

簡單的成分，語言系統最主要的部分應當是由這些專名和其他表達式構造起來的各種語句。按照弗雷格的看法，不僅專名或各種表達式要有意義和所指的區分，而且整個語句也必須有意義和所指的區分，那麼，什麼是語句的意義和所指呢？弗雷格說：

至此我們僅僅考察了被認爲是專名的表達式、語詞和記號的意義和所指。現在我們將探究一個完整的直陳語句的意義和所指。這樣的句子包含一個思想。我們把這種思想視爲句子的意義，還是它的所指呢？現在讓我們先假定句子有一個所指。如果我們把該句子中的某個語詞代之以所指相同而意義不同的另一個語詞，這種代替是不可能影響這句子的所指的。然而我們知道在這種情況下思想卻被改變了。例如，“晨星是被太陽照亮的星體”這句子的思想，跟“暮星是被太陽照亮的星體”這句子的思想是不同的。不知道暮星與晨星是相同的人可能會以爲一個思想是眞的，另一個思想是假的。所以，思想不可能是句子的所指，相反，它必須被看作是句子的意義。那麼什麼是句子的所指？甚至我們能問這個問題嗎？整個句子只有意義而沒有所指，這可能嗎？人們完全可以想到這樣的句子是有的，正像有些句子成分有意義但沒有所指一樣。無疑的，包含沒有所指的專名的句子就是屬於這一類。如“奧德賽酣睡時被人送到伊薩卡岸上”這個句子顯

然是有意義的，但是既然該句中出現的“奧德賽”這個名稱是否有一個所指是可疑的，因此整個句子是否有所指也是可疑的。然而，凡是認眞嚴肅地認爲這個句子是眞或假的人，他也一定把一個所指歸到“奧德賽”這個名稱上去，而不只是把意義歸給它，因爲很明顯，這個語句的謂項不管我們是肯定還是否定，都是用來述說這個名稱的所指的。一個不承認名稱有所指的人是不可能肯定或否定它有這樣一個謂項。下面我們要強調指出：如果一個人停留在思想上，那麼意義就可以使他滿足了，然而對名稱所指的考慮則需要更進一步。假如研討的問題只是句子的意義(即思想)，那麼關心句子成分的所指就沒有必要了，因爲只有句子成分的意義，而不是所指，才可能和句子的意義有關係。無論“奧德賽”這個名稱有沒有所指，思想仍是相同的。既然我們關心句子成分的所指，這就意味著通常我們都承認或假定句子本身是有一個所指的。一旦我們認識到句子的某個成分沒有所指，那麼其思想也就失掉了意思。所以這足以證明除了句子的意義外，我們詢問句子的所指是有道理的。那麼，我們爲什麼希望每個專名不僅有一個意義，而且還要有一個所指呢？爲什麼光有思想還不夠呢？我們的回答是：因爲對我們說來至關重要的事情是眞值。不過也並非始終都是如此。例如，去傾聽一首敍事詩時，我們會被語言的 娓娓動聽的聲調所迷住，而且也會被句子的

> 意義以及被詩所喚起的想像和激情弄得神魂顛倒。不過當我們轉向眞理問題時，我們所關注的就不是藝術的鑒賞，而是追求科學上必須考慮的事情了。所以當我們承認詩是一種文藝作品時，"奥德賽"這個名稱有沒有一個所指就無關重要。因此，促使我們越過意義而去探討所指的，乃是爲了追求眞理。
>
> 我們已經知道，如果要找一個句子的所指，那麼無論什麼時候句子成分的所指至關重要，而這種情況僅當我們要詢問一個句子的眞值時才會發生。
>
> 這樣，我們就心悦誠服地承認一個句子的眞值就是它的所指。所謂一個句子的眞值，我是指它是眞或假的那種情況，決沒有另外的眞值。爲簡單起見，我將一個稱之爲眞，另一個稱之爲假。每一個直陳語句由於其至關重要的東西是語詞的所指，所以都可以被認爲是一個專名，而它的所指，如果有任何所指的話，不是眞就是假。⑭

這裏弗雷格相當明確地把他對語句的意義和所指的考慮表白出來了。整個語句的意義在他看來就是語句的思想。他曾對思想作了這樣一個解釋："所謂思想，我並不是指思維的主觀活動，而是指它的客觀內容，即能成爲許多人共同財富的東西。"⑮可見，他所謂的思想不是主觀觀念的某種集合，而是某種公共的具有客觀內容的東西。實際上他所說的"思想"就是以後數理邏輯學家和分析哲學家所說

的“命題”，也就是說，語句所表達的東西。在弗雷格看來，一個語句的意義就是這個語句所表達的思想，或者說，就是這個語句所傳達的命題。任何語句都必須有一個明確的命題，否則它就是無意義的。同樣，除了詩和藝術這些特殊的情況外，任何科學語言裏的語句也必須有所指，但與專名的所指不同，語句的所指不是指客觀存在的具體對象，而是指該語句的眞假值。例如，“亞里斯多德”、“柏拉圖”這兩個專名的所指是亞里斯多德和柏拉圖本人，而“亞里斯多德是一位哲學家”和“柏拉圖是亞里斯多德的老師”這兩個語句的所指則是它們的眞假值，顯然這兩個語句都是眞的，所以它們的所指是一樣的，都是眞。在弗雷格看來，一切眞語句都有一個共同的所指，即“眞”，而一切假語句也都有一個共同的所指，即“假”。

這樣我們看到，每一個專名和表達式都必須有一個確定的意義，而且一般也應當有一個固定的所指，即它所指稱的對象；同樣，每一個語句都必須有一個確定的意義，即它所表達的思想或命題，而且一般也必須有所指，即它的眞假值。現在的問題在於專名或表達式的意義和所指與由它們構造起來的整個語句的意義和所指有什麼關係，而且在我們的語言系統裏，除了由專名或其他表達式構造出來的簡單語句外，還有許多是由簡單語句構造起來的複合語句，在這種複合語句中，簡單語句的意義和所指與整個複合語句的意義和所指又有什麼關係呢？這是一個弗雷格意義和所指理論裏最爲複雜的問題。

按照弗雷格，專名或表達式的意義是由它們構造起來的簡單語句的意義的一部分，但並不等於整個簡單語句的意義，專名或表達式的意義對決定整個簡單語句的所指、即它的眞假值是有影響的。另外，專名或表達式的所指雖然並不是整個簡單語句的所指，但是對於整個簡單語句的意義和決定整個簡單語句的所指卻是不可忽略的。例如，“地球是一顆行星”這個簡單句，我們要理解它的意義，首先要知道“地球”這個專名和“行星”這個通名的意義，如果不了解這些語句成分，那麼肯定也不會了解整個語句。爲了判定這一簡單語句的所指，即它是否眞，我們不僅要知道“地球”和“行星”的意義，而且還要知道“地球”的所指，以及確立“是一顆行星”這一謂項用到“地球”這一名稱的適當性，因此整個簡單語句的眞是由考慮該語句的各個構成成分的意義和所指來決定。這樣我們可以看到，當某個語句的一部分用具有同樣指稱但有不同意義的等價表達式去替換時，這個語句的眞值保持不變，如“晨星是太陽照亮的天體”，在我們用一個與“晨星”所指相同但意義不同的表達式“暮星”去替換“晨星”而得出的語句“暮星是被太陽照亮的天體”其眞值不變。同樣，我們一般也可以說，當一個語句是由許多簡單語句構成，這些簡單語句的意義是整個複合語句的意義的一部分，要理解整個複合語句，我們必須首先理解它的各個組成成分即各個簡單語句的意義。但要判定這一整個複合語句的所指即它的眞假值卻不同於簡單語句，它基本上有兩種不同

的情況，一種是具有“並且”，“或者”，“如果—那麼”這類型的複合語句，它們的眞值似乎無須考慮組成成分的意義，而只要考慮組成成分即簡單語句的所指（眞值）就夠了，例如“柏拉圖是哲學家和達爾文是生物學家”這個合取語句，整個語句的眞假是由其組成的兩個簡單語句的眞或假決定的，如果兩個都是假，或一眞一假，則整個語句都是假，反之，當這兩個簡單語句都是眞的，則整個語句是眞的。在這裏構成複合語句的簡單語句的意義並不能影響整個語句的眞值，而構成簡單語句的所指的眞值則影響整個語句的眞值。因此像這類的複合語句，我們可以使用替換規則，即用一個意義不同但所指（其值）相同的語句替換複合語句中的任何一個簡單句，而整個複合語句的眞值不變。如我們用“亞里斯多德是柏拉圖的學生”去替換上述例子中的“達爾文是生物學家”這個簡單句，由於這兩個簡單句的眞值相同，所以新得到的複合語句“柏拉圖是哲學家和亞里斯多德是柏拉圖的學生”的眞值與原來的複合語句的眞值是一樣的。

但是，如果我們考慮其他一些不具有邏輯連接詞的複合語句，情況就複雜了。這些語句大多數具有主句和從句的形式。弗雷格很大一部分工作就是分析這一類複雜的複合語句。現在讓我們考慮這樣一個語句：“維尼可夫斯基認爲金星曾一度與地球相撞”，這裏從句“金星曾一度與地球相撞”是一個簡單句，我們可以判定它的眞或假，但是整個語句“維尼可夫斯基認爲金星曾一度與地球相撞”的眞

假似乎與從句的眞假完全不相干，要決定這整個語句的眞值，我們需要知道是否有一個叫“維尼可夫斯基”的人，以及他是否曾經相信過金星曾一度與地球相撞。同樣，“威靈頓感到高興的是當白納同盟戰鬥接近尾聲時，普魯士的隊伍終於開來了”，這裏不管普魯士隊伍是否眞的開來了，也就是不管威靈頓是否受騙，只要威靈頓繼續保持這一信念，這一命題總是眞的。在這兩個例子中，語句都是間接陳述，按照弗雷格的看法，凡是間接陳述的語句，整個語句的眞假不是由它的從句的眞假值決定，也就是說，作爲組成成分的從句所指的眞假值不能決定整個語句的所指。弗雷格這裏說明在我們的語言符號系統裏，有些複雜的複合語句的眞值不是像直接陳述的複合語句那樣，可以通過眞值函項理論在基本語句的眞值上進行邏輯運算而獲得的，決定它們的眞值的還必須依賴於別的條件。弗雷格寫道：

> 如果人們以通常的方式講話，那麼他所要講的東西就是它們的所指。但也可能出現這樣的情況，我們想講的是話本身或它們的意義，例如，當我們引用別人的話時，就是這樣。在這種情況裏，我們自己的話就直接指稱別人講的話，而且只有別人的話才有它們通常的所指。這樣我們就有了記號的記號。在書寫時，我們就在這些話上打上引號。因此一個標有引號的話一定不能被認爲它有通常的所指。

如果我們講的是一個表達式“A”的意義，那麼我們只要簡單地用“表達式‘A’的意義”這種說法就能做到這一點。例如，當我們用間接陳述講及別人的話的意義時就是如此。由此可見，在間接陳述裏，話並沒有它們的通常所指，它們的所指是通常是意義的東西。爲便於簡明表述這一點，我們將這樣說：在間接陳述裏，話是間接被使用的，或者說是有間接的所指，這樣我們就把話的通常所指與間接所指區別開了，同時我們也把它的通常意義和間接意義區別開了。所以話的間接所指就是它的通常意義。如果我們想要在任何給定的情況下正確地把握記號、意義和所指之間的聯繫，則必須牢記上述這些例外。⑯

弗雷格這裏非常複雜地區分了通常的意義和間接的意義、通常的所指和間接的所指。我們可以用一個簡單的例子來說明他的想法。例如，“巴黎是法國首都”，這裏“巴黎”有通常的所指，即指巴黎這個城市，但在“巴黎是兩個字”裏，“巴黎”就是名稱的名稱(即記號的記號)，是用“巴黎”這兩個字去指稱“巴黎”這個名稱，像這樣的記號的記號，弗雷格使用了加引號的辦法，即上述語句寫成“‘巴黎’是兩個字”，這裏‘巴黎’就沒有通常的所指，而只有間接的所指，即它不指稱巴黎城市，而是指稱“巴黎”這個名稱。這種間接的所指也可以說是通常是意義的東西，即它是對巴黎的表達方式。這樣我們就不會用“巴

黎是法國首都”中的“巴黎”去替換“‘巴黎’是兩個字”中的‘巴黎’,以改造成“法國首都是兩個字”這種荒謬的說法。同樣，在一些從句具有間接所指的情況下，複合語句的所指是不依賴於其從句的所指。例如，“哥白尼相信：地球軌道是圓的”,顯然這整個語句的眞假是不依賴於從句“地球軌道是圓的”的眞假，而只依賴於哥白尼是否有這種信念，在這裏從句是具有間接所指，它的所指不是通常的所指(即眞値)，而是它的通常意義，即它所表達的思想。所以弗雷格認爲，在間接陳述裏，簡單句的所指由於是間接所指,所以並不決定由它們構成的整個複合語句的所指。因此我們不能像直接陳述那樣簡單地使用替換規則，也就是說，我們不能用另一個意義不同而所指相同的語句去替換一個複合語句中的任何一個簡單句，例如“某人相信語句 P”，例如另有一個語句 Q，Q 和 P 的所指是相同的，也就是說，P 和 Q 有相同的眞値，如果我們 Q 用去代替 P，那麼整個語句可能是假，因爲很可能某人只相信 P 而不相信 Q。還有一個例子也可以幫助我們說明間接陳述裏簡單句的所指不能決定複合語句的所指,例如,假如我們用“太陽的表面運動是由地球的眞實運動所引起的”這個語句去代替“哥白尼相信地球的軌道是圓的”這一複合語句裏的“地球的軌道是圓的”這一簡單句，這兩個簡單句的眞値是不同的，“太陽的表面運動是由地球的眞實運動所引起的”是眞的，而“地球的軌道是圓的”則是假的，按照一般替換規則，如果這兩個簡單句的所指(眞値)不同，是不

能替換的，否則得出的新複合語句的眞值就不會保持不變，但是我們知道，不論是“哥白尼相信地球的軌道是圓的”，還是“哥白尼相信太陽的表面運動是由地球的眞實運動所引起的”，這兩個複合語句都是眞的，因爲哥白尼確實曾有過這兩種想法。

簡言之，直接陳述和間接陳述的差別是，雖然每一種陳述都各自包含有其意義和所指的差別，但是在一個重要方面是不同的：在直接陳述裏，簡單句的所指是通常的所指，所以可以決定由它構造起來的複合語句的所指，反之，在間接陳述裏，簡單句的所指是間接的所指，所以不能決定複合語句的所指。在直接陳述裏，表達式的意義對它的通常的直接的所指有影響，而在間接陳述裏，表達式的意義對它的間接所指有影響，而這種間接所指一般是與表達式的通常的意義一致的。換言之，在直接陳述裏，我們可以用具有相同所指但意義不同的等價表達式去替換另一表達式，整個語句的眞值不變，反之，在間接陳述裏，卻不能簡單地進行這種替換。

弗雷格的意義和所指理論無疑對現代邏輯和分析哲學發生很大影響，特別是對於語意學具有相當重要的意義，以後我們將會看到，羅素、維特根斯坦、塔爾斯基(A. Tarski)、斯特勞森、蒯因、達梅特以及克里普克等人如何向前發展和改造了這一理論。但在這裏我們要提及一點，就是這一理論有一個很大弱點，這一弱點幾乎爲以後所有邏輯學家和分析哲學家所批評，這就是弗雷格關於語句的所指

只是眞值的觀點。因爲按照弗雷格的講法，所有語句的所指無非只有兩個，一個是“眞”，一個是“假”，即一切眞語句有一個共同的所指——“眞”，而一切假語句也有一個共同的所指——“假”，除此之外，再無別的所指，這就在內容方面抹殺了各種語句之間的差別，例如，說一切假語句都指稱“假”，似乎還可理解，但說一切眞語句都指稱“眞”，就使人難以理解，因爲不同的眞語句可以指稱各種不同的事實，所以以後邏輯哲學家對這一點表示了異議，例如維特根斯坦在發展弗雷格理論時，引進了“事態”作爲命題的相關物，認爲每一命題都應與世界上一個事態相對應，一切眞命題與存在的事態相對應，一切假命題與不存在的事態相對應，從而對語句的意義和所指作了更有說服力的解釋。另外，弗雷格把語句的所指僅規定爲眞假兩個值，這只是一種二值邏輯，但我們是否還能有三值邏輯或多值邏輯呢？總之，弗雷格的意義和所指理論雖然對於現代邏輯和分析哲學的發展作了重大貢獻，但這理論本身還不夠完善，有待於進一步發展。

註 釋：

①羅素和懷海德，《數學原理》，1962 年，劍橋大學版，第一卷，第Ⅷ頁。

②維特根斯坦，《邏輯哲學論》，德英對照本，倫敦，1961 年，第 3 頁。

③希爾普編，《卡爾納普的哲學》，英文版，1963 年，第 6 頁。

④弗雷格，《算術基礎》，牛津，1956 年，第 45 頁。
⑤弗雷格，〈論函項和概念〉，見《弗雷格哲學著作譯文集》，牛津，1960 年，第 21 頁。
⑥同④，第 53、65 頁。
⑦弗雷格 1900 年 8 月 25 日寫給亨利希・利伯曼(Heinrich Liebmann)的信，見弗雷格《論幾何學基礎和算術形式理論》，英文版，1971 年，第 3—5 頁。
⑧弗雷格，〈論意義和所指〉，見《弗雷格哲學著作譯文集》，第 56—57 頁。
⑨《弗雷格哲學著作譯文集》，第 59 頁。
⑩同⑨，第 60 頁。
⑪同⑨，第 70 頁。
⑫同⑨，第 58 頁。
⑬同⑨，第 70 頁。
⑭同⑨，第 62—63 頁。
⑮同⑨，第 62 頁。
⑯同⑨，第 58—59 頁。



第 3 章
羅素的摹狀詞理論

在分析哲學的發展過程中，羅素的摹狀詞理論顯然是一個非常重要的理論成就，這個理論，正如蘭姆賽(F. P. Ramsay)所評價的，可以看作“哲學的範例”①。在此之前，弗雷格雖然爲分析哲學奠定了理論基石，但應當說，他主要的目的是爲數學確立邏輯的基礎，是在這一目的指導下進行語言邏輯研究的，因此他很少研究哲學問題。最早把弗雷格思想應用到哲學分析上來，應當歸功於羅素，而摹狀詞理論正是羅素利用弗雷格思想進行哲學分析的創造性的貢獻，這理論表明哲學如果使用了像弗雷格那樣的語言分析方法，長期存在的哲學問題將有可能澄清並且解決，因此西方哲學家把羅素的摹狀詞理論認爲是二十世紀哲學發展中的一個主要的和重要的階段②。

第一節　專名和限定摹狀詞的區分

1905 年，羅素在《心靈》雜誌上發表了一篇著名的論文〈論指云〉(on denoting)。這是他對摹狀詞理論所作的最

早和最集中的表述，雖然他於在此之前的《數字原則》和以後的《哲學問題》、《邏輯原子主義哲學》以及《數理哲學導論》中對這個理論也都有所闡述，然而其基本觀點仍不出於〈論指云〉一文所表述的內容，只不過是在有些地方作了進一步擴展和解釋。因此我們可以以〈論指云〉作爲我們考察他的這一理論的基本依據。

什麼叫做摹狀詞(description)呢？羅素在《哲學問題》裏曾下了這樣一個定義："我所謂摹狀詞是指任何具有'一個如此這般'（a so－and－so)或'那個如此這般'(the so－and－so)形式的短語，我稱具有'一個如此這般'形式的短語爲'模糊的'摹狀詞，而稱具有'那個如此這般'單一形式的短語爲'限定的'摹狀詞。因此，'一個人'是一個模糊的摹狀詞，而'那個帶鐵面具的人'則是一個限定的摹狀詞。"③

羅素的主要興趣是在限定的摹狀詞，即那些使用英語定冠詞"the"的具有"那個如此這般"一般形式的摹狀詞。這種限定的摹狀詞，有些是用來描述個別的具體的對象(人或物質對象)，如"美國的第一任總統"、"史詩《伊利亞特》的作者"，"太陽系中最遠的行星"等等，有些是用來描述抽象的對象(數)，如"最小的素數"。

從上一章我們知道，弗雷格只主張專名是語句的眞正主詞，而專名必須有意義和所指的區分，專名的所指就是它所指稱的對象。任何語句要有意義，首先作爲它的主詞的專名必須有所指稱的對象，例如當我們說"蘇格拉底是

有智慧的"，這句話要有意義，首先"蘇格拉底"這個名稱一定要有一個對象即蘇格拉底本人存在，只有這樣我們才能通過對蘇格拉底本人(當然是通過一些有關的歷史資料)實際情況的了解而對這個語句的眞或假作出判定。不過，在弗雷格那裏，對"專名"一詞的理解相當廣，他認爲，不論詞、記號、複合記號或表達式，只要指稱一個單一的對象，就可以看成是專名，他說：

> 我在這裏將"記號"和"名稱"理解爲任何代表專名的指示記號，所以它們有一個特定的對象(就這詞的最廣泛的意義而言)作爲它們的所指……一個單獨的對象的指示記號可以由幾個詞或者別的記號所組成。簡言之，任何一個這樣的指示記號，我們都稱之爲一個專名。④

按照這樣一種理解，弗雷格不僅把"蘇格拉底"、"柏拉圖"、"亞里斯多德"這些普通名稱理解爲專名，而且也把生在斯塔吉拉的"亞歷山大大帝的老師"、"第一本《形而上學》的作者"等這些羅素稱之爲限定摹狀詞的短語稱之爲專名，因爲它們也都指稱一個單一的對象。但這裏立即會出現一系列的麻煩問題，我們可以舉出羅素在〈論指示〉裏提出的兩個有名的例子來說明這一問題：假如有人說"金山不存在"，他的意思很清楚，就是說，沒有金山這種東西，但是按照弗雷格的意義指稱理論，每一個語句要有意義，其中作爲主詞的表達式一定要有所指，表達式的所指就是

該表達式所指稱或代表的對象，因此“金山不存在”這個語句要有意義，其中作爲主詞的表達式“金山”必定要有一個存在著的金山作爲它的對象，否則這個表達式是沒有所指的。這樣一來，語句“金山不存在”本是說實際上並不存在有金山，但是這個語句要有意義，卻非得假定有個金山作爲對象存在不可，因而這裏金山既存在又不存在，這在現代邏輯哲學裏是一個很典型的存在悖論。類似的例子我們還可以舉出許多，例如“上帝不存在”、“圓的方不存在”。例如，如果“上帝不存在”這個命題是眞的，就是否定有上帝這個東西，但是，這個命題要是眞的，也即有意義的，它的主詞“上帝”就應當有某個爲該名稱所指稱的實體，所以這個命題既肯定有上帝又否定有上帝，從而成了自相矛盾的命題。在羅素看來，凡是具有“某一東西不存在”這種形式的所謂否定的存在陳述都具有這樣一種背理的性質。

另一個例子是“司各脫是《威弗利》的作者”。按照弗雷格的看法，這個命題是同一陳述句，其中“《威弗利》的作者”也是一個專名。羅素認爲，如果“《威弗利》的作者”是專名的話，那麼這個命題就成爲毫無意義的，因爲，假如“《威弗利》的作者”與“司各脫”一樣是專名，那麼它就有某個對象(我們稱它爲C)是這個名稱直接指稱的東西，並且是它的意義，因此“司各脫是《威弗利》的作者”的意思就與“司各脫是C”一樣，這樣我們只有兩種可能性：或者司各脫不是C，在這種情況下，“司各脫是C”是

假的；或者司各脫是 C，在這種情況下，"司各脫是 C"意味著"司各脫是司各脫"，這顯然是一個無意義的語句。所以，如果"《威弗利》的作者"是一個專名，那麼"司各脫是《威弗利》的作者"這一命題就或者是錯誤的，或者是無意義的。

爲了解決這些悖論問題，羅素首先批評了奧地利學者邁農的對象理論。我們知道，邁農曾在 1904 年出版了他的一部名爲《實在主義和現象學背景》的書，其中提出了他的著名的對象理論。他的基本觀點是：(1)有不存在的對象；(2)每個不存在的對象都以這種或那種方式成立，因而都可以成爲謂詞的主詞。按照他的這種理論，語言中的任何一個指稱表達式，只要語法上正確，它都可以代表一個對象，也就是說，它都能有一個它所指標的對象作爲它的所指，即使這個對象並沒有眞實的存在。因此，在邁農的存在世界裏充滿著各種各樣的奇怪的實體，如"當今的法王"、"圓的方"、"金山"、"飛馬"，等等。羅素堅決反對邁農這種神秘主義的對象理論⑤，他認爲這是一個自相矛盾的荒謬學說，他寫道：

有人，例如邁農，認爲，我們能夠談論"金山"、"圓的方"等等。我們能夠作出以它們爲主詞的眞命題，所以它們必定有某種邏輯上的存在，否則它們出現於其中的命題會是沒有意義的。在我看來，這種理論的謬誤在於缺乏實在感，即使在最抽象的研究中我們也

應當保持這種實在感。我認爲，既然動物學不能承認獨角獸，邏輯學也應當同樣地不能承認，因爲邏輯學雖然具有更抽象和更普遍的特點，但它卻與動物學同樣眞誠地關心實在世界。……這種實在感在邏輯中很重要，誰玩弄戲法，佯稱哈姆雷特有另一種實在，這是在危害思想。在對有關獨角獸、金山、圓的方以及其他類似的虛假對象的命題進行正確分析時，我們必須有一種健全的實在感。⑥

正是這樣一種“健全的實在感”促使了羅素研究了摹狀詞問題。在羅素看來，上述悖論產生的根源在於我們未能對專名和限定摹狀詞作出明確的區分。他認爲，語言有兩種不同的功能，即命名功能和描述功能。一個具有命名功能的表達式，我們是通過它所命名的對象而理解它，而一個具有描述功能的表達式，我們之所以理解它，是因爲我們知道它對某個對象的特徵作了如此這般的指述。具有命名功能的表達式是專名，而具有描述功能的表達式是摹狀詞。羅素認爲，專名是一個單一的完全的符號，它直接指稱講話者親識的對象，這個對象就是它的意義，它不依賴其他詞的意義而本身就具有意義，而摹狀詞則是一個不完全的符號，它不直接指稱什麼對象，只是描述對象的特徵，因而它不具有單獨的意義，只能在具體的語境中才有使用的意義。專名是命題的眞實成分，它與實在的構成要素相對立，因而可以保證其指稱的對象存在，反之，摹狀

詞不是命題的眞實成分，它只是一個命題函項，因而不能保證它所指述的對象存在。

專名和摹狀詞的這種區分實際上來源於羅素關於親識的知識(Knowledge by acquaintance,亦譯爲通過親識而獲得的知識)和描述的知識(Knowledge by description,亦譯爲通過摹狀詞而獲得的知識)的區分，這兩種知識的區分在羅素的整個哲學體系裏佔有很重要的地位。什麼是親識的知識呢？那就是通過直接感覺經驗而獲得的知識，羅素說：

> 我們將說，對於任何那些無須任何推論過程或任何眞理知識的中介而是我們直接知覺的東西，我們有親識，所以我站在桌子面前，便親識了構成我的桌子現象的那些感覺材料——桌子的顏色、形狀、硬度、平滑等等；所有這些都是當我在看見和摸到桌子的時候直接意識到的東西……因此，構成我的桌子現象的感覺材料就是我所親識的事物，就是它們本來樣子爲我直接所知道的事物。⑦

反之，描述的知識則是通過摹狀詞的描述或別人的介紹、也就是我們今天所說的通過間接的經驗和推理而獲得的知識。在羅素看來，這兩種知識正是我們劃分專名和摹狀詞的基礎，專名是一個完全的符號，它直接指稱親識的對象——羅素把它稱之爲殊相(particular)，他說："專名乃是一個簡單的符號，它的意義是只能作爲主詞的東西，即一

個‘個體’或‘殊相’。”⑧殊相是他進行邏輯原子主義分析中最終的不可再分析的東西，這種東西就是專名所指稱的對象。反之，摹狀詞就不是一個簡單的符號，而是一個複合的符號，它的意義是由組成它的符號的意義而來，羅素說：“一個摹狀詞由幾個字組成，這些字的意義已經確定，摹狀詞所有的意義都是從這些意義而來。”⑨可見，摹狀詞本身沒有獨立的意義，它們不能作爲一個語句的主詞，要使摹狀詞有意義，我們必須把整個摹狀詞拆散成幾個組成部分，由這些部分來完成原來摹狀詞在語句中所起的作用。

按照這種關於專名和摹狀詞的區分，羅素認爲，我們需要對含有摹狀詞的句子進行語言的重新構造，以使它與含有專名的句子區別出來。方法是將原來作爲語法主詞出現的限定摹狀詞不再作爲主詞而作爲命題函項出現，將原來的語句完全拆散成幾個命題，這些命題只含有不能再分析的成分，它們合在一起就等於原來命題的意義。我們以羅素分析的兩種含有限定摹狀詞的陳述句爲例，來看一下羅素對摹狀詞的改寫方法：

第一種是具有“如此這般的東西存在”形式的陳述句，按照羅素，這種陳述句可以分析成下面兩個命題的合取：“至少一個東西有如此這般的性質”和“至多一個東西有如此這般的性質”，換言之，確實只有一個東西有如此這般性質。例如，“當今的法國國王存在”這一個陳述句，我們可以分析成：“至少一個東西是當今的法國國王”和

“至多一個東西是當今的法國國王”，換言之，確實只有一個東西是當今的法國國王，很顯然，這樣一分析，原來作爲主詞的限定摹狀詞“當今的法國國王”就成了命題函項，它不再像專名那樣蘊含了所指稱的對象。

第二種陳述是具有“如此這般東西是怎麼怎麼”形式的陳述句，按照羅素，這種陳述句可以分析成下面三個命題的合取：(1)“至少一個東西有如此這般的性質”；(2)“至多一個東西有如此這般的性質”；(3)“凡是有如此這般性質的東西是怎麼怎麼”，例如“《威弗利》的作者是司各脫”，我們可以分析成下面三個命題的合取：(1)“至少有一個人寫了《威弗利》”；(2)“至多有一個人寫了《威弗利》”；(3)“凡是寫了《威弗利》的人就是司各脫”。這三個命題合起來就是：“有一個人、而且只有一個人寫了《威弗利》，並且這個人是司各脫”，說得更完整一些，就是：“有一個實體 C，使得若 X 是 C，‘X 寫了《威弗利》’這個陳述便是眞的，否則它是假的；而且 C 是司各脫”。這樣，上述限定摹狀詞“《威弗利的作者》”同樣從主詞裏消失了，變成了不完全的命題函項。羅素認爲，通過他這種重新改寫句子的方法，我們就可以在有意義的句子中談論虛構的客體，而不必眞正相信有這種客體。

這樣，我們來看一下上述關於“金山不存在”的問題。按照羅素的看法，這個語句裏的“金山”不是一個專名，而是一個摹狀詞，它與“蘇格拉底”、“柏拉圖”這類專名不同，它不指稱或代表一個對象，它只是指述某個對象的

特徵，是一個命題函項，因此它並不能像專名那樣保證它所描述的對象存在。按照羅素的說法，“金山不存在”這個語句，嚴格說來，應當是“沒有一個實體，使得某個東西是實體時，‘某個東西是金的而且是山’是眞的，否則它就不是眞的”，他認爲，作了這種改寫，關於“金山不存在”產生的存在悖論就消除了。

從羅素關於限定摹狀詞的分析，我們可以看出，他的摹狀詞理論雖然是根據弗雷格的意義指稱理論，但他的意義指稱理論與弗雷格的意義指稱理論是有差別的，首先，在弗雷格那裏，“專名”一詞採用了寬廣的用法，它既包括了羅素所認爲的眞正專名的東西，如“蘇格拉底”、“柏拉圖”、“亞里斯多德”，又包括了羅素認爲不是專名而是摹狀詞的東西，如“阿拉斯加的最高的山”，“第一本《形而上學》的作者”，而羅素不同意對專名的這種寬泛的用法，他在弗雷格的專名裏劃分出一類限定摹狀詞，認爲這類摹狀詞根本不同於專名，它們不指稱任何對象，它們只是不完全的符號或命題函項，凡是含有摹狀詞作爲主詞的語句都要進行邏輯改寫，使摹狀詞在新的改寫的語句中不再作爲主詞、而是作爲未飽和的謂項出現。這也就是說，他不贊同一種由過多的對象膨脹起來的本體論，而試圖按照“奧康的剃刀”在他的本體論裏減少不必要的對象或實體的數目，以維護“健全的實在感”。其次，從羅素對否定的存在陳述的分析，我們也可以看出他沒有完全贊同弗雷格的意義和所指的區分理論，他基本上取消了弗雷格所謂的意義(sinn)

而只著重弗雷格的所指，而把這種所指作爲名稱的唯一的意義，因此他的意義(meaning)概念和弗雷格的意義概念是有區別的，他所說的意義不是弗雷格所謂的“對所指的表達方式”，而是弗雷格的所指。對於羅素來說，名稱的意義與這個名稱的所指是一回事，他說：“一個名稱是一個簡單的符號，它直接指稱一個個體，這個個體就是它的意義，並且憑它自身而有這種意義，而與其他詞的意義無關。”⑩簡言之，羅素認爲名稱的意義就是它所指稱的對象。從某種程度上說，這一點也是羅素的意義理論的弱點，因爲把名稱的意義完全等同於它所指稱的對象，就等於說名稱的意義就是名稱的負載者，而這正如以後維特根斯坦指出的，將會帶來很大的理論麻煩，例如當我們說“A.A 先生死了”，我們決不能說“‘A.A 先生’這一名稱的意義死了”。所以，如果羅素接受了弗雷格關於意義和所指的區別，他本可以認識到，在普通語言中的各種單稱詞項只要有一個清楚的如弗雷格所說的意義，就可以有合理的用法，即使它們沒有所指稱的對象。他本可以用不著要求一個對象世界來擔當一切名稱的所指，因而他就不會有這種動機想從這個世界裏清除一些對象以便減少世界的居民。但是羅素沒有走這條路。他堅持認爲，名稱的意義就是它所指稱的對象。因此他的摹狀詞理論以後在分析哲學內遭到很多的批評，特別是像斯特勞森、後期維特根斯坦、蒯因、林斯基、塞勒、唐納蘭和克里普克等人的批評。分析哲學的發展，在某種程度上也可以說，是羅素的摹狀詞理論不斷受

到批評和進行改進的發展。

第二節 羅素的摹狀詞理論的意義

雖然羅素的摹狀詞理論是建立在一種不完善的意義指稱理論基礎上，但是，我們決不能低估羅素的摹狀詞理論在今天的語言哲學和邏輯理論裏的重要意義。艾耶爾曾經評價說："摹狀詞理論一開始就得到很高的評價，以致蘭姆賽把它稱爲'哲學的範例'。"①英國日常語言分析哲學家賴爾也把它看作是用以重新表述語言、使語句的語法形式符號於事實的邏輯形式的最好方法。因此在這一節裏我們必須補充一下羅素的摹狀詞理論的意義和成就。

羅素曾經把他的摹狀詞理論用於解決下述三個語義學難題：

1.同一陳述句的替換規則的疑難

按照同一陳述句的替換規則，如果 a＝b，那麼在一個語句中凡 a 出現的地方，我們都可以用 b 來替換 a，該語句的眞值不變。例如有這樣一個同一陳述句：

(1)司各脫是《威弗利》的作者。

同時我們也可以有這樣一個語句：

(2)喬治四世想知道司各脫是否是《威弗利》的作者。

按照同一陳述句的替換規則，我們可以根據(1)用"司各脫"來替換(2)中的"《威弗利》的作者"，結果得出的語句是：

(3)喬治四世想知道司各脫是否是司各脫。

顯然(3)是荒謬的，因爲喬治四世這位歐洲頭等紳士決不會如此糊塗地想人家告訴他司各脫是否是司各脫，他只是想人家告訴他司各脫究竟是否是《威弗利》這部小說的作者。

按照羅素的分析，這種疑難在於同一陳述句“司各脫是《威弗利》的作者”裏的兩個表達式，“司各脫”和“《威弗利》的作者”不是同一類型的表達式。“司各脫”毫無疑問是專名，它指稱或代表司各脫這個實在的人，但“《威弗利》的作者”卻不是專名，而是摹狀詞。因爲，假如“《威弗利》的作者”與“司各脫”一樣是一個專名，那麼正如我們上面分析的，“司各脫是《威弗利》的作者”這一同一陳述句就或者是假的，或者是無意義的，但是既然這個句子既不是假的，又不是無意義的，所以“《威弗利》的作者”就不是專名，而是摹狀詞，它只是描述司各脫這個人的某種特徵，即他寫了一部名叫《威弗利》的書。由於這個同一陳述句裏的兩個表達式，一個是專名，一個是摹狀詞，因此我們不能簡單地利用替換規則在語句(2)中用“司各脫”來替換“《威弗利》的作者”。

2.形式邏輯排中律疑難

按照形式邏輯裏的排中律，語句“A 是 B”和語句“A 不是 B”，這兩個語句中必有一眞一假，而不可能同時都眞，或同時都假。但現在我們看這樣兩個語句：

(1)當今的法國國王是禿子。

(2)當今的法國國王不是禿子。

按照上述排中律，這兩個正相反對的語句中一定或者是(1)眞，或者是(2)眞，它們不能同時是假。顯然，這兩個語句要有一個是眞的，就一定要有一個“當今的法國國王”所指稱或代表的人，使我們能檢驗他是否是禿子，否則我們很難判定這兩個語句中哪一個是眞的，哪一個是假的。但是按照羅素的看法，這兩個語句很可能都不是眞的，因爲假如我們把全世界所有是禿子的人列成一張表，把不是禿子的人同樣也列成另一張表，那麼不管是在是禿子的人的表裏，還是在不是禿子的人的表裏，我們都找不到一個有“當今的法國國王”這個頭銜的人，因此這兩個語句，不論是(1)還是(2)都不是眞的，也就是說，它們同時都是假的，這樣一來，排中律就成了問題。按照羅素的解決，這個問題出在“當今的法國國王”這個限定的摹狀詞作爲命題的主詞上，按照這兩個語句的表面形式，“是禿子”或“不是禿子”是作爲主詞“當今的法國國王”的謂詞，由於主詞所代表的對象不存在，所以這兩個語句都是假的，實際上這裏的“當今的法國國王”並不是像其他專名那樣作爲眞正的主詞，它只是摹狀詞，正確的說法應當是這樣：“有一個實體，使得‘如果他是當今的法國國王，他或者是禿子、或者不是禿子’是眞的，否則就是假的”。這樣，我們就可以看到，原先的兩個正相反對的命題實際上只是一個命題，這命題包含有兩個部分：一、是否有一個當今的法國國王；二、如果有這個國王，他是否是禿子。對這兩部分任何一部分作出否定的回答，那麼整個命題是假的。

這樣，羅素認爲所謂的排中律疑難就迎刃而解了。

3.否定的存在陳述的疑難

這是一個類似上述金山不存在的難題，羅素自己對這個疑難的陳述是這樣："考慮命題'A 不同於 B'，如果這個命題是眞的，那麼在 A 和 B 之間存在區別。這個事實可以由'A 和 B 之間的區別存在'這一形式來表達，但是，如果這個命題是假的，那麼在 A 和 B 之間就不存在區別，這個事實可以由'A 和 B 之間的區別不存在'這一形式來表達，而一個不存在的東西怎麼可能成爲一個命題的主詞呢？……由此看來，在任何時候，要否定任何東西的存在必然是自相矛盾的……因此，如果 A 與 B 並非不同，那麼我們假設像'A 和 B 的區別'這樣的對象存在還是不存在，似乎同樣是不可能的。"[12]

這個疑難是關於否定的存在陳述的疑難，初看起來，這一命題非常類似下面這些命題，如"金山不存在"、"上帝不存在"、"飛馬不存在"、"圓的方不存在"等等。但這一命題和這些命題有一個很大的不同，即這裏作爲主詞的限定摹狀詞"A 和 B 之間的區別"並不像"金山"、"飛馬"、"圓的方"那樣是虛假的實體，它可以說是代表一種實在的東西或實在的關係即 A 和 B 之間的區別關係，譬如，我們可以同樣說"A 和 B 之間的同一關係不存在"、"A 和 B 之間的師生關係不存在"，這裏不管是"A 和 B 之間的同一關係"，還是"A 和 B 之間的師生關係"，都具有一種實在性的關係，它們都不是虛構的對象。這種區別

我們可以通過斷言它們存在的肯定命題看出，例如，“金山存在”、“圓的方存在”，不管我們怎麼肯定斷言，這些命題仍是自相矛盾的，因爲不存在“金山”、“圓的方”所指稱的對象。反之，像“A 和 B 之間的區別存在”、“A 和 B 之間的師生關係存在”，卻不是自相矛盾的命題，因爲它們是說 A 和 B 之間存在有一種區別，它們有一種師生關係。因此，我們不能把“A 和 B 之間的區別不存在”這類命題看成與“金山不存在”、“圓的方不存在”完全一樣的。

按照羅素的分析，像“A 和 B 之間的區別不存在”這類否定的存在陳述，其之所以產生疑難原因根本在於把一個不存在的東西作了命題的主詞。因爲如果“A 與 B 之間的區別不存在”是眞的，那麼就會出現這種情況，不存在任何一個東西作爲“A 與 B 之間的區別”這個短語所指稱的對象，也就是說，它沒有所指，但是如果這一命題是眞的，也就是說有意義的，那麼作爲它的主詞的短語應當有一個所指稱的對象，因此這裏就產生了一個矛盾，一方面否定主詞表達式所指稱的東西的存在，另一方面確實又存在著爲主詞表達式所指稱的東西。羅素很早就注意了這類否定的存在陳述的矛盾，他在 1903 年《數學原則》裏就曾經說過這樣一段話：“‘A 不存在’這個陳述必然始終要麼是假的，要麼是沒有意義的。因爲如果 A 是無，就不能說它存在，而‘A 不存在’，則暗示著存在一個其存在的屬性被否定了的東西，因而也就暗示了 A 存在。因此‘A 不存在’要麼是一團完全無意義的聲音，要麼是假陳述——

不管 A 可能是什麼，它必然存在。”⑬現在他在〈論指云〉裏把這一問題表述爲：“一個不存在的東西怎麼可能成爲一個命題的主詞呢……由此看來，在任何時候，要否定任何東西的存在必然是自相矛盾的。”⑭

因此，羅素認爲，這類否定的存在陳述也應與“金山不存在”一樣需要重新改寫，使命題原來的主詞變成謂詞，也就是：“沒有一個東西，這個東西是 A 與 B 之間的區別”，如果用 C 代表“A 與 B 之間的區別”，那麼可以寫成：“沒有一個 X，X 是 C”。

既然我們不能直接談某某東西不存在，那麼我們是否能說某某東西存在呢？羅素對此問題也作了同樣的分析。例如“《威弗利》的作者存在”，這個命題要成立，按照羅素的分析，必須有兩個條件：一個是至少有一個人寫了《威弗利》，因爲假如根本沒有一個人寫了《威弗利》，那麼它的作者就不可能存在；其次一個條件是至多也只能有一個人寫了《威弗利》，因爲假如有兩個人寫了《威弗利》，那麼這位作者也不可能存在，所以這命題至少需要有兩種性質：(1)它至少對於一個 X 是眞的；(2)它至多對於一個 X 是眞的，兩者缺一不可。這樣，“《威弗利》的作者存在”這一命題就可改寫爲：“有這樣一個東西 C，當 X 是 C 時，‘X 寫《威弗利》’是眞的，而當 X 不是 C 時，‘X 寫《威弗利》’就是假的”，這樣，“《威弗利》的作者”這一摹狀詞也同樣從語法主詞的位置變成了謂詞性質。用符號邏輯來表示這一類具有“那個如此這般的東西存在”形式的命題是：

“對於 X 的所有值，有某個 Y，使得有一個而且只有一個 X，它等同於 Y，並且有性質 ϕ”。

從上述對以“存在”和“不存在”爲語法謂詞的語句的分析中，我們可以看出，“存在”並不是一個可以有意義地肯定或否定某個個體的謂詞，凡是在有“存在”或“不存在”出現的地方，羅素總是用存在量詞“有一個……”(there is)或“沒有一個……”(there is nothing)來代替。在他看來，把“存在”作爲一種性質歸屬於一個事物是荒謬的。他說：

有相當大數量的哲學是依據這樣一種觀念，即存在是一種你可以歸屬於事物的性質，存在的事物有存在的性質，不存在的事物有不存在的性質。這完全是廢話。不管你是說事物類，還是說所描述的個別事物。例如，當我說“荷馬存在”時，我說的“荷馬”是指某種摹狀詞，如“荷馬史詩的作者”，我是在斷定一個很可疑的命題：有一個人寫了這些詩。但是當你能夠確實肯定有這樣一個眞實的人，他確實實際寫了那些詩(假如有這樣一個人)，那麼說他存在，那將是毫無意義的廢話，這倒不是說它是假的，而是說它是無意義的。因爲正是有了所描述的人，我們才能有意義地說他們存在……下面這個論證是完全錯誤的：“這是荷馬史詩的作者，並且荷馬史詩的作者存在，因此這位作者存在”，只有在有命題函項出現的地方，存在才可能有意

義地用來作斷定，你可以說“那個如此這般的人存在”，意思是說正有一個 C，它有那些性質。但是當你確實認爲那個 C 有那些性質，你就不能說這個 C 存在，因爲這是無意思的，它倒不是假的，而是完全沒有意義。[15]

從這裏，羅素得出了一個相當重要的結論，即“存在”只能用來給摹狀詞下斷言，而不能用來給專名下斷言，也就是說，我們能夠說“《威弗利》的作者存在”，但是如果說“司各脫存在”，那就不合語法，更確切地講，不合句法。雖然我們確實說了“荷馬存在”，但這裏“荷馬”不是專名，而是摹狀詞，即“荷馬史詩的作者”。羅素在他的《我的哲學發展》一書中說：“這個學說（指他的摹狀詞理論）還弄明白了‘存在’是什麼意思。《威弗利》的作者存在，意思是說，‘有一個 C 的值，就這一個值來說，X 寫了《威弗利》永遠等於“X 是 C”這一個命題函項是真的’。從這個意義來說，存在只能用來述說一個摹狀詞，而且，經過了分析之後，就可以見出是一個命題函項的例子，至少就變項的一個值來說是真的。我們可以說‘《威弗利》的作者存在’，我們也可以說‘司各脫是《威弗利》的作者’，但是‘司各脫存在’是不正確的說法。這種說法最多能解釋爲有這種意思：‘名叫司各脫的那個人存在’，但是‘名叫司各脫的那個人’是一個摹狀詞，而不是一個名稱。凡是把一個名稱適當地當做一個名稱用的時候，說‘它存在’是不正

確的。”⑯羅素認爲他自己這個發現相當重要，“這澄清了從柏拉圖的《泰阿泰德篇》開始的、兩千年來關於‘存在’的思想混亂。”⑰

不過，這裏也出現了一個問題，究竟什麼是羅素所說的“專名”。從前面我們敍述的，我們可以看出羅素是在弗雷格的“專名”裏劃分出普通專名，即像“蘇格拉底”、“柏拉圖”、“司各脫”這樣的名稱，和限定摹狀詞，即“荷馬史詩的作者”、“《威弗利》的作者”，而現在他對“荷馬”、“司各脫”這些專名的分析，又把它們稱爲摹狀詞，即“荷馬史詩的作者”、“那個名叫司各脫的人”。事實上，羅素在對“專名”的進一步分析中，他堅持了後一種看法，即普通專名僅僅是僞裝了的或簡略的限定摹狀詞，因此，如果我們想確定這樣一些普通專名的意義，我們應當清楚地把它們翻譯成與它們等價的限定摹狀詞。他認爲，只有這樣，我們才能避免在把一個普通專名用於否定的存在陳述時出現的悖論，例如在“羅穆盧斯不存在”這個句子中，本來羅穆盧斯就是一個傳說中的人物，其是否存在尚存疑，那麼爲什麼我們不能有他不存在的主張呢？因此羅素認爲，我們必須把“羅穆盧斯”看成摹狀詞，這樣我們就可以通過像“金山不存在”那樣的改寫句來表述這句話。在羅素看來，像“蘇格拉底”、“柏拉圖”這些專名都可以看成是僞裝了的或簡略的摹狀詞，因爲如前面我們說的，專名是指稱親識的對象即殊相的，所謂親識就是我們直接感覺經驗到的，蘇格拉底、柏拉圖雖然我們從歷史資料得知他們

存在，但嚴格來說，他們還不是眞正親識的對象，因此他認爲，像這樣的專名還不是眞正的專名，它們只是僞裝的摹狀詞。他寫道："在語言中被當作名稱的詞，如'蘇格拉底'，'柏拉圖'等等，本來都是爲了履行代表殊相這個職能，而我們在普通日常生活中確實把各種實際上不是殊相的東西當作殊相。像'蘇格拉底'這個我們通常使用的名稱實際上是簡略的摹狀詞。不僅如此，這些名稱所描述的都不是殊相，而是類或級的複雜系統。名稱，作爲邏輯上意義的、以殊相爲其意義的詞，只能用於說話者親識的殊相……我們未曾親識過蘇格拉底，因而我們也不能稱呼他。我們使用'蘇格拉底'一詞時，我們實際上在使用一個摹狀詞。我們的思想可以用這樣一些短語來表達：'柏拉圖的老師'，'喝了毒酒的哲學家'，或者'爲邏輯學家斷定會死的人'。"⑱這樣，羅素原先劃分的"專名"和"限定摹狀詞"的範圍發生了變化，"專名"的外延縮小了，而"限定摹狀詞"的外延大大地擴充了，它不僅包括像"那個如此這般的人"這種標準的限定摹狀詞，而且還至少包括了下述三種類型的專名：沒有所指的普通專名(如"白雪公主"、"宙斯")；所指尙屬可疑的普通專名(如"羅穆盧斯"、"荷馬")；和我們確僅有所指的普通專名(如："亞里斯多德"、"司各脫")。那麼，羅素所謂的眞正專名是什麼呢？羅素認爲這就是那些不能被限定摹狀詞所代替的所謂"邏輯專名"，即像"這"(this)和"那"(that)一類的純粹指示詞，這類專名只有唯一一種指稱功能，沒有內涵，它不傳

達或表達任何屬性。我們以後將可看出，羅素這種關於普通專名是縮寫的限定摹狀詞、或專名和一組限定摹狀詞同義的思想將受到現代新指稱理論的批判⑲。

第三節　斯特勞森對羅素的摹狀詞理論的批評

1950年，也就是在羅素的〈論指云〉發表以後四十五年，英國日常語言分析哲學家和邏輯學家斯特勞森在同一個雜誌上發表了〈論指稱〉一文，它的中心內容是攻擊羅素的摹狀詞理論⑳。他說：

> 如果說羅素的摹狀詞……仍在邏輯學家們中被廣泛地認爲是對這些表達式在日常語言裏的用法的正確說明，我認爲這是眞實的，但是我首先要指出的，這種理論體現了某些基本的錯誤。㉑

考慮一下這個句子："當今的法國國王是英明的"，按照斯特勞森的看法，羅素關於這個句子要說的兩件事都是錯誤的：

1.任何一個說這句話的人將做了一個或者眞或者假的斷定；

2.在說這話時被說的東西有一部分是說當今有一個而且只有一個法國國王存在。

首先我們回憶一下羅素關於"當今的法國國王是英明

的”這個含有摹狀詞“當今的法國國王”的句子所說的話，按照羅素，這個句子由於當今並不存在一個法國國王而是假的，但是既然我們可以肯定這個句子是假的，那麼這個句子就不是無意義，而是有意義的，它可以改寫爲“有一個人，而且只有一個人是當今的法國國王，並且他是英明的”。如果我們把這個語句同“司各脫存在”、“金山不存在”這些語句作一比較，後面這些語句被羅素說成既不是眞的，又不是假的，而是根本沒有意義的。可見，在羅素對語句的分析裏，有意義的語句就是或眞或假的語句，如果一個語句既不眞又不假，它就是無意義的，任何語句只有三種可能，要麼眞，要麼假，要麼就是無意義。其次，羅素在講到“當今的法國國王”這個摹狀詞時，總是認爲這個摹狀詞蘊涵當今有一個而且只有一個法國國王存在，與此類似的，“《威弗利》的作者存在”這個語句，在羅素看來，總是蘊涵了有一個而且只有一個人，這個人寫了《威弗利》。

按照斯特勞森的觀點，羅素的摹狀詞理論犯了兩個相互關聯的錯誤，首先，他忽視了一個句子可以有多種多樣的用法，把句子(sentence)和句子在特殊場合的使用所形成的陳述(statement)混淆了起來。斯特勞森認爲句子和陳述是不同的，一個句子只有在被使用時才成爲陳述，相同的句子在不同的場合被使用可以產生不同的陳述。例如，“法國國王是英明的”這個句子可以產生關於路易十四或路易十五的陳述，也可以在現今不存在法國國王的共和時

代用於講笑話或講故事。顯然前一陳述可以有眞或假的回答，即如果路易十四或路易十五的確是英明的，那麼“法國國王是英明的”這一陳述就是眞的，反之就是假的。但後一種用法卻完全不是這樣，任何想回答“那是假的”的人完全誤解了人們使用這個句子的方式，他把句子的使用混同於陳述的構造。斯特勞森說，假設某人想用一種非常奇特的方式告訴我，“現在的法國國王是英明的”，難道我們會說“這是假的”嗎？我們只能說這個人有某種誤解，因爲法國現在不再是君主國。假如有人堅持說，我們思想上確實在考慮這個句子是否眞或假，那麼我們會說，這個句子是否眞或假這一問題是根本不會提出的，因爲現在實際上並沒有法國國王。按照斯特勞森的看法，句子可以有意義，但不一定是眞或假，眞假刻劃陳述的性質，而不表示語句的性質，所以羅素關於一個句子“要麼眞，要麼假，要麼無意義”的三分法是完全錯誤的。

斯特勞森認爲羅素的另一個錯誤是把邏輯推論形式的“蘊涵”和非邏輯推論形式的蘊涵（預設）混淆了起來。按照羅素的摹狀詞理論，每一個具有“如此這般的東西是怎麼怎麼”形式的斷定都蘊涵如此這般的東西的存在，因此，如果如此這般的東西不存在，那麼這個斷定是假的。斯特勞森認爲，如果我們說“法國國王是英明的”，蘊涵一個法國國王，那麼這種蘊涵決不是羅素所理解的那種邏輯推論。他說：“在一個語句的開頭使用‘法國國王’這個表達式時，是蘊涵（就‘蘊涵’的某種含義而言）有一個法國國王。

但當一個人使用這樣的表達式時，他並不是在斷定或像他所說的推導一個唯一的存在命題。”㉒蘊涵一個東西，並不是斷定這個東西的存在。因此，當我們答覆“當今的法國國王是英明的”這一語句說：“沒有法國國王”，我們並沒有作出一個與這語句相矛盾的陳述，或者認爲這個語句是假的，而是給出一個理由，說這個語句是否眞假的問題由於沒有法國國王而不可能答覆。斯特勞森後來在他的《邏輯理論導論》(1952)中引進了“預設”(presupposition)一詞來解釋他這裏的蘊涵的意思，所謂預設，就是假設有這個東西，但沒有斷定這個東西的存在。例如，陳述句“法國國王是英明的”預設了有一個而且只有一個法國國王，如果我們用 S 代表“法國國王是英明的”，S′代表有一個而且只有一個法國國王，那麼 S 預設 S′，就意味著“S′是眞”是“S 是眞或假”的必要條件。如果事實上沒有法國國王，那麼 S′就不是眞的，既然 S′不是眞的，那麼 S 是眞或假，就缺少必要條件，因此 S 既不是眞的，也不是假的。可見 S 預設 S′，但沒有斷定 S′。如果像羅素那樣，認爲摹狀詞蘊涵某種東西就是斷定某種東西的存在，那完全是一種不合法的邏輯推導。

從斯特勞森對羅素的摹狀詞理論的批判，我們可以看出斯特勞森關於指稱和意義問題有如下幾個重要觀點：

一、表達式和表達式的使用應當區分。表達式(expression)在斯特勞森那裏是指那些具有唯一性指稱用法的表達式，其中包括有單稱的指示代詞(“這個”、“那個”)；專

名(如“威尼斯”、“拿破崙”、“約翰”)；單稱人稱代詞和單稱非人稱代詞(“他”、“她”、“我”、“你”、“它”)和限定摹狀詞或帶有定冠詞 the 的詞(如“這桌子”、“這老人”、“法國國王”)。按照斯特勞森的看法，表達式本身不起指稱作用，它的指稱作用只有在它被用於不同場合時才具有，指稱某種對象是表達式使用的特徵，而不是表達式本身的特徵。例如“法國國王”這個限定摹狀詞本身不指稱什麼，但在不同場合被使用時，它既可能指稱路易十四，也可能指稱路易十五，還可能在現在不存在法國國王的共和時代指稱某種什麼有趣的東西。斯特勞森說：“在你使用語句談論某個特定人物的過程中，你使用表達式去提及(mention)或指稱(refer to)某個特定人物。但是，在這種場合，並且在其他許多場合，正如我們不能說語句本身有什麼眞或假，表達式本身也談不上提及或指稱什麼東西。正如同一語句能夠被用來作出具有不同眞值的陳述一樣，同一個表達式也能夠具有不同的提及的使用。‘提及’或‘指稱’並不是表達式本身所做的事情，而是人們能夠使用表達式去做的事情。提及或指稱某個東西，是表達式的使用的特徵，正如‘論述’某件事情和眞或假是語句的使用的特徵。”㉓

二、語句和語句的使用應當區分，也就是說，語句和陳述應當區分。陳述是語句在特殊場合被應用而形成的，同一個語句由於在不同場合裏被使用而可以形成不同的陳述。語句本身無所謂眞假，只有在特定場合下把某個語句用於談論某個特定人或物時，也即語句成爲陳述時，才有

眞或假。因此陳述有眞或有假，但它不是語句，反之，語句是有意義或無意義，但它不是陳述。意義是語句的功能，而眞或假是語句的使用的功能。斯特勞森認爲，我們認識到一個語句可以有意義或無意義，但它不一定是眞或假；一個陳述可以眞或假，但它決不是無意義的，而且認識到在許多情況下，一個語句雖然使用於這些情況，但根本不會引起眞或假的問題，那麼羅素關於語句"眞、假或無意義"的三分法就不能成立。

三、表達式的歸屬性用法(the attributive use)和指稱性用法(the referring use)應當區分。在斯特勞森看來，我們使用語言的主要目的之一就是陳述關於事物、人和事件的事實，爲了完成這個任務，我們必須首先回答兩個問題，一個是你在談論什麼(誰、哪一個)，另一個是你關於它(他、她)正在說些什麼。回答第一個問題是指稱性(或識別性)的任務，而回答第二個問題則是歸屬性(或描述性)的任務。他說："爲了把表達式在其歸屬性用法裏正確地應用於某個事物，所要求的只是該事物應當屬於某個類，它有某些特徵，而爲了把表達式在其指稱性用法裏正確地應用於某個事物，所要求的則是遠遠超出從該表達式可能有的那種歸屬性意義中產生的任何要求的東西，這就是說，所要求的是事物應當處於與講話人和講話語境的某種關係之中。讓我把這種要求稱之爲語境要求(contextual requirement)。"㉔簡言之，歸屬性用法就是描述所談論的事物的特徵，把它歸於某個類，而指稱性用法就是要根據說話人

的目的和當時的語境把所談論的事物唯一地指示出來。這兩種用法以後被唐納蘭加以發展，提出了限定摹狀詞的歸屬性用法和指稱性用法的區別，所謂歸屬性用法就是講話人使用某個限定摹狀詞想講某種有關符合該摹狀詞的人或物的事情，而不必然有究竟誰或什麼適合這摹狀詞的觀念，反之，所謂指稱性用法就是講話人具有他想講關於誰或什麼的明確觀念，並想使他的聽者也辨認出他所談論的究竟是誰或什麼。關於這點我們將在本書最後一章論述新指稱理論時進一步說明。

四、名稱的意義和名稱的負載者應當區分。這一觀點最早是由維特根斯坦提出的。羅素曾說，如果"《威弗利》的作者"是一個名稱，那麼它就命名某東西C，因此"司各脫是《威弗利》的作者"，就表示"司各脫是C"，但從這裏似乎可以推出：如果"《威弗利》的作者"是C的名稱，那麼它的意義與任何其他C的名稱即"C"的意義一樣。羅素確實作了這種假定，因為他認為一個名稱的意義就是該名稱的負載者，如果兩個名稱有同一個負載者，那麼它們就有同一意義。斯特勞森反對這種觀點，他認為名稱的意義和名稱的負載者不能等同，名稱的意義是支配名稱在一切場合正確指稱或斷言的用法的規則、習慣或慣例。這樣，我們可以引用斯特勞森自己的話來概括上述幾種區分以及他和羅素的分歧：

一般來說，與羅素相反，我將說意義（至少就一個重要

的意義而言)是語句或表達式的功能；提及和指稱以及眞或假則是語句或表達式的使用的功能。給出一個表達式的意義(就我所用這詞的意義而言)就是爲它做出眞或假斷言的用法給出一般的指導。這不是講語句或表達式使用的任何特殊場合。一個表達式的意義不能與它在某個特殊場合被用於指稱的對象等同。一個語句的意義也不能與它在某個特殊場合被用於做出的斷言相等同。因爲講一個表達式或語句的意義並不是講它在某個特殊場合的使用，而是講支配它在一切場合正確指稱或斷言的用法的規則、習慣、慣例。㉕

從上述斯特勞森的觀點，我們可以看出，斯特勞森對羅素摹狀詞理論的批判的出發點在於他堅持語言的日常用法的分析，反對羅素的純形式的邏輯分析。羅素的摹狀詞理論的根本點在於建立外延邏輯，按照外延邏輯理論，任何有意義的語句只有眞或假兩個值，因此他認爲像“當今的法國國王是禿子”這類語句所指稱的是一種有意義的假性。斯特勞森反對這種純形式的邏輯分析，他認爲，分析語句應當結合考慮語句被使用的具體環境，離開了語句具體使用的環境而抽象地考慮語句的意義，是錯誤的，所以他曾說，羅素的理論雖然對於形式邏輯和數學可能是恰當的，但不符合我們日常的講話方式。這裏實際上就是理想語言和日常語言這兩種觀點的分歧。羅素在對斯特勞森〈論指稱〉一文的答覆中已淸楚地看出了這一點。按照羅素的

看法，斯特勞森混淆了兩個不同性質的問題，即描述問題和自我中心問題，而且武斷地把所有的問題都歸結爲自我中心問題，同時對自我中心問題提出了他自以爲得意的解決辦法，羅素說他在闡述摹狀詞理論時，只專門討論了描述問題，而沒有討論自我中心問題，儘管他在〈論指云〉這篇文章中，用了“當今的法國國王”這個限定摹狀詞，其中包含有“當今的”這個帶有自我中心性質的詞。可是，只要把“當今的”這個形容詞換成“1905 年”這個表示確定時間的詞，或者把上述例句改成“司各脫是《威弗利》的作者”，那麼斯特勞森的全部批評就落空了。羅素最後結論說：“這倒把我引到一個基本分歧之點，這是我和斯特勞森所附和的那許多哲學家們之間的分歧。他們認爲普通的語言就夠好的，不但對日常生活說是如此，而且對哲學來說也是如此。正相反，我認爲普通語言中充滿了曖昧與粗陋。要想把它弄得精密正確，就需要在詞彙和句法這兩方面把普通語言加以改變。大家都承認物理學、化學和醫學每一門都需要一種語言，這種語言不是日常生活上的語言。我就看不出爲什麼只有哲學不許有這樣想法去接近精細和正確。”㉖

註　釋：

①蘭姆賽，《數學的基礎》，紐約，1950 年版，第 263 頁。

②莫尼茨，《當代分析哲學》，1980 年，復旦大學版，第 164 頁。

③羅素，《哲學原理》，商務印書館，1959 年，第 82 頁。

④《弗雷格哲學著作譯文集》，第 57 頁。

⑤不過，我們應當指出，羅素在此之前，至少在 1903 年出版《數學原則》的時候，他是贊同邁農這種對象理論的，在他看來，我們不僅可以用名稱去指稱任何存在於一定時空裏的具體事物，也可以用名稱去指稱那些抽象事物，甚至實際上並不存在的東西，在他當時的本體論裏，不僅有實際存在的具體事物，而且還有“數、荷馬的諸神、關係、妖怪、四維空間”等。

⑥羅素，《數理哲學導論》，商務印書館，1982 年，第 159－160 頁，譯文有些改動。

⑦羅素，《哲學問題》，倫敦，1912 年，第 73－74 頁。

⑧同⑥，第 163 頁。

⑨同⑥，第 161 頁。

⑩同⑥，第 163－164 頁。

⑪艾耶爾，《貝特蘭·羅素》，上海，譯文出版社，1984 年，第 49 頁。

⑫羅素，〈論指云〉，見《邏輯和知識》，倫敦，1956 年，第 58 頁。

⑬羅素，《數學原則》，紐約，1964 年版，第 449 頁。

⑭同⑫，第 58 頁。

⑮羅素，〈邏輯原子主義哲學〉，見《邏輯和知識》，第 252 頁。

⑯羅素，《我的哲學發展》，商務印書館，1982 年，第 75 頁。

⑰羅素，《西方哲學史》下卷，商務印書館，1976 年，第 392 頁。

⑱同⑮，第 243 頁。

⑲詳見本書第八章。

⑳這裏我們需要作一些解釋，羅素的〈論指云〉原文是 On denoting，斯特勞森的〈論指稱〉是 On referring，由於 denote 和 refer 本身的意義不完全相同，我們暫把羅素的文章譯爲〈論指云〉，而把斯特勞森的文章譯爲〈論指稱〉，以示區別，但在行文中，爲簡便起見，我們都說成指稱。

㉑斯特勞森，〈論指稱〉，見《分析哲學經典讀物》，紐約，1965 年，第 315 頁。

㉒同㉑，第 325 頁。

㉓同㉑，第 321 頁

㉔同㉑，第 329 頁

㉕同㉑，第 321 頁

㉖同⑯，第 222 頁。

第 4 章

前期維特根斯坦和他的《邏輯哲學論》

路德維希·維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951)是二十世紀一位最有影響、但又最不可理解的偉大哲學家。他一生中寫的著作並不算多，然而影響極大。他的兩部主要著作《邏輯哲學論》(1921)和《哲學研究》(1953)分別代表了他的前期思想和後期思想，同時也分別激發了分析哲學發展中的兩個重要流派：一個是本世紀二、三十年代興盛起來的所謂邏輯實證主義和邏輯經驗主義，即維也納學派；另一個是始於二次大戰後的劍橋分析學派和日後發展起來的日常語言分析哲學學派。

維特根斯坦的《邏輯哲學論》是一部被西方哲學家譽爲"現代哲學經典"的著作。羅素曾在維特根斯坦《邏輯哲學論》的英譯本序言裏開宗明義地指出："維特根斯坦先生的《邏輯哲學論》不管他是否證明就其所考察的問題提供了最後眞理，但由於其廣度和深度，確實應該看做是哲學世界的一個重要事件。"①

《邏輯哲學論》的中心思想是劃分什麼是可說的和什麼

是不可說的界限。維特根斯坦在此書完成後曾給羅素寫信說，他這本書的主要論點是指出“什麼是能夠由命題(語言)表述的東西(也可以說什麼是能夠思想的東西)以及什麼是不能由命題表述、卻只能顯示的東西，我認爲這就是哲學的最基本的問題。”②在《邏輯哲學論》一書序裏，維特根斯坦更明確地寫道：“這本書的整個意思可以概括如下：凡是能夠說的事情，都能夠說清楚；凡是不能夠說的事情，對他就應當沉默。因此，這本書將爲思維劃定一條界線，或者不如說不是爲思維，而是爲思想的表達劃定一條界線。因爲要劃定思維的界線，我必須能從這個界線的兩方面來思考(因而我們必須能夠思考不能思考的東西)。”③

第一節　語言圖象理論

《邏輯哲學論》的中心議題是語言和世界的關係。按照維特根斯坦的看法，這種關係是一種邏輯圖象(Logisches Bild)的關係，也就是說，我們語言中凡是有意義的命題都與實在(事實)有一種邏輯圖象的關係。他說“圖象是實在的模型”(2.12)、“命題是實在的圖象”(4.01)、“命題是實在的圖象，因爲只要我理解這個命題，則我就能夠知道它所描述的事態”(4.021)。

不過，這裏我們首先要對維特根斯坦所謂的“實在”或“世界”的意思搞清楚。第一，“世界就是所發生的一切事情”(1)，“世界是事實的總和，而不是事物的總和”(1.1)，

"世界是由事實以及這些就是一切事實這個情況所決定的"（1.11）。在維特根斯坦看來，世界裏的事物決不是與其他事物不發生任何關係而孤立存在的事物，事物若是處於一定的關係之中，事物和事物的關係就形成事實，因此世界最基本的單元是事實，而不是事物。第二，"那發生的事情，即事實，是基本事態的存在"（2），"基本事態是對象（事物）的結合"（2.01），"對象包含一切事態的可能性"（2.014），"基本事態的存在或不存在就是實在（我們也把基本事態的存在稱爲肯定的事實，把基本事態的不存在稱爲否定的事實）"（2.06）。這裏我們先要解釋維特根斯坦所用的德文詞，Sachverhalt（基本事態）、Tatsache（事實）和Sachlage（事態）。Sachverhalt 是指一種最基本的事情關係，意思是"事物（或事情）的相關性"，或"事物可能處於何種形態"，它不一定是實際存在或實際不存在的，它可能發生，也可能不發生，因此它是一種可能的事態或邏輯的事態，而不是實際存在或實際不存在的事實。反之，Tatsache 是指實際存在或實際不存在的事實，我們也可以說，當 Sachverhalt 這種邏輯可能的存在變成了實際的存在或實際的不存在時，它就成了 Tatsache。Sachlage 的外延比 Sachverhalt 廣，它除了包括各個 Sachverhalt 外，還包括 Sachverhalt 組成的複雜事態，因此每一個 Sachverhalt 都是 Sachlage，反之，卻不一定。但 Sachlage 也是指可能的事態、邏輯的事態，而不是指實際存在的或實際不存在的事實。正確的譯法似乎是，Tatsache：事實；

Sachlage：邏輯可能事態；Sachverhalt：基本（原子）邏輯可能事態④。按照維特根斯坦的看法，我們談到世界是事實的總和、而不是事物的總和時，我們要想到還有不存在的事實和可能的事實，例如"今天下雨"是一個事實，然而也有可能"今天不下雨"，前一個是肯定的事實，後一個是否定的事實。如果說事實只是指實際存在的事實的話，那麼實在還應有實際不存在或可能的基本事態，因此實在應當說是基本事態的存在和基本事態的不存在。第三，從上面兩點，我們可以推論出維特根斯坦的實在或世界概念，不僅包括我們實際生活的這個現實世界，而且也包括任何有邏輯可能性的可能世界，現實世界裏實際存在的事實是已然的事實，然而還有未然的、邏輯可能的事態，因此，世界是指一種邏輯世界或邏輯空間，他說："在邏輯空間中的事實就是世界(1.13)，"空間對象應當處於無限的空間中"(1.131)。

相對於實在或世界裏的對象、基本事態和事態，維特根斯坦在語言裏找出對象、基本命題和命題與它們相對應，名稱代表對象，基本命題代表基本事態，命題代表事態。正如事態有存在的事態(事實)和不存在的事態，命題也有肯定的命題和否定的命題，眞的命題和假的命題。命題不光是描述實際發生的事實，而且也描述邏輯可能的事態，所以維特根斯坦說："圖象在邏輯空間中描述事態，即基本事態的存在或不存在"(2.11)，"圖象用描述基本事態的存在或不存在的可能性來描畫實在"(2.201)，"圖象在邏輯

空間中描述可能的事態”(2.202),“圍繞圖象的邏輯腳手架決定邏輯空間。命題貫穿著整個邏輯空間”(3.42)。因此,正如實在或世界在《邏輯哲學論》裏是指邏輯的實在或世界一樣,語言在《邏輯哲學論》裏也是指邏輯的語言,即維特根斯坦想建立的理想語言。語言圖象理論正是前期維特根斯坦關於構造一種理想語言的設想方案,這種方案顯然是我們前面講的弗雷格和羅素的意義指稱理論的結果。這是我們首先需要明確的,否則我們就會對維特根斯坦的語言圖象理論產生誤解⑤。

現在我們回來解釋維特根斯坦的語言圖象理論。在《邏輯哲學論》裏,這一理論是由兩個步驟組成的:首先是把一切有意義的基本命題都看成是一個基本事態的邏輯圖象,基本命題是由名稱和名稱直接結合形成,而名稱代表對象,對象和對象的直接結合構成基本事態,基本命題和基本事態之間存在有一種共同的邏輯結構,也就是說,名稱與名稱的結合和對象與對象的結合有一種共同的邏輯形式。其次,是把語言中一切有意義的非基本命題均還原成基本命題和邏輯聯結詞相結合的形式,這樣,一切命題均成爲基本命題的眞值函項。前一步驟構成維特根斯坦的“語言圖象論”(the picture theory of language),後一步驟構成他的“眞值函項論”(the truth－function theory)。前者是語言的作用問題,後者是語言的結構問題,這兩個問題就構成他所謂語言的性質問題。⑥

在維特根斯坦看來,基本命題要有意義,就必須是一

個基本事態的邏輯圖象。澳大利亞哲學家巴斯摩爾曾舉了一個有趣的例子來說明維特根斯坦的這種圖象理論。他說：維特根斯坦曾在第一次世界大戰期間看見一個說明汽車肇事的人造模型，給他印象很深。當他看到那些模型汽車、模型馬路、模型籬笆時，他心裏想："這就是一個命題！"⑦為什麼維特根斯坦要認為這個人造模型就是一個命題呢？這是因為這個模型傳達了一個消息——汽車肇事，因而這個模型就是一個對世界有所表達或描述的有意義的符號。為了了解維特根斯坦的圖象論，我們可以再分析一下這個模型。為什麼這個模型會傳達出一個汽車肇事的消息，而別的模型(比如隨便拿一堆模型胡亂放在一起)就不能起這樣的作用呢？在維特根斯坦看來，這裏有兩個關鍵的地方，首先，這裏的每一個模型都有一個所指，比如汽車這個模型，代表汽車，馬路模型代表馬路；其次，這些模型也決不是無規則地任意置放著的，而是彼此之間處於一種內在的結構之中，而這種結構正與汽車肇事這個事態本身的結構是相同的。由於這些模型具有了這兩個條件，所以它才能傳達出汽車肇事的消息來，從而成為一個有意義的命題或符號。根據這種模型解釋，維特根斯坦構造了他的基本命題圖象論：基本命題必須是基本事態的邏輯圖象，正如基本事態是由對象按照一定的實在結構組成，基本命題也是由名稱按照一定的邏輯結構組成，一方面，基本命題中的每個名稱要有所指，代表一個對象，另一方面，在基本命題中，名稱與名稱之間要有一定的邏輯結構或形式，

這種邏輯結構或形式和基本事態中的對象與對象之間的實在結構或形式是相同的。前一方面可以叫做指稱性條件，另一方面可以叫做同構性條件。命題只有具備這兩個條件，才能是事態的邏輯圖象，因而才能成爲有意義的命題。所以維特根斯坦寫道："命題是實在的圖象。命題是像我們所設想的實在的模型"（4.01），"名稱代表對象。對象就是它的意義"（3.203），"對象在事態中的構成是與簡單記號在命題記號中的構成相對應"（3.21），"一個名稱代表一個事物，另一個名稱代表另一個事物，並且它們是互相聯繫著的，整個地就像一幅生動的圖畫一樣地描畫出基本事態來"（4.0311），"命題只是就其在邏輯上有秩序的而言，才是事態的圖象"（4.032）。正因爲命題具有這樣的性質，維特根斯坦認爲命題本身也是"一種事實"（3.14）。

命題中詞與詞之間的邏輯結構或邏輯形式，在維特根斯坦的語言邏輯裏，是一個相當重要的問題。命題的意義就在於它是否是事態的邏輯圖象，而事態的邏輯圖象就在於它是否與事態共同具有一種邏輯結構或邏輯形式。"每一個圖象，不管具有何種形式，爲了能一般地——正確地或錯誤地——描畫實在，它必須與實在具有共同的東西，這種共同的東西就是邏輯形式，邏輯形式就是實在的形式"（2.18）。而這種邏輯結構或形式，在維特根斯坦看來，是不能說出來的，它只能被顯示(zeigen sich)在語言命題之中，"命題可以描述整個實在，可是它們不能描述那種它們必須同實在所共同以便能描述它的東西——即邏輯形式"

(4.12)，“命題不能描述本身反映在命題中的邏輯形式。語言不能描述本身反映在語言中的東西。我們不能用語言來表現本身表現在語言中的東西。命題顯示實在的邏輯形式”(4. 121)。

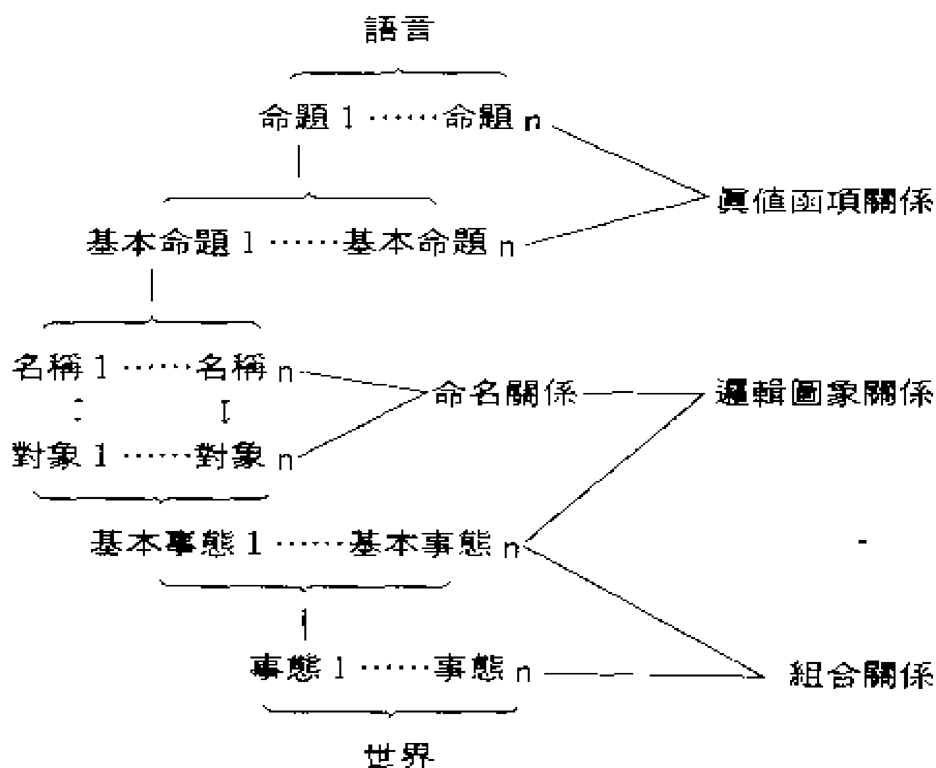
在維特根斯坦看來，基本命題和基本事態的這種邏輯圖象的關係，正如唱片和音樂，曲譜和聲波之間的關係，“留聲機唱片、音樂思想、記譜法、聲波，都互相處於如存在於語言與世界之間的關係一樣的圖象的內在關係中”(4.014)。其原因就在於它們之間具有一種共同的邏輯結構，這種邏輯結構如同一條投影規則存在於投影圖形與被投影對象之間，通過這條投影規則，我們從我們的文字符號、音樂符號、唱片紋路、圖表和圖形理解了與之相應的實在關係。“有一條總的規則，音樂家由於這條規則而能從樂譜裏認出交響曲，人們由於這條規則能從留聲機唱片的紋路上重現交響曲，並依照第一條規則能追溯出樂譜，這些看來似乎完全不同的形式之間的內在的類似性就在於此。而這規則是把交響曲投影到樂譜語言上去的投影法則。這是把樂譜語言譯成留聲機唱片語言的規則”(4.0141)。

這就是維特根斯坦的語言圖象理論的第一步驟，即基本命題圖象論。

但是，正如實在或世界裏有基本事態和非基本事態，我們語言中除了有作爲基本事態的邏輯圖象的基本命題外，還有不是基本命題的許多命題，這許多命題我們如何處理呢？維特根斯坦認爲，正如實在世界裏的基本事態彼

此是獨立的，一個基本事態不能產生另一個基本事態一樣，我們語言裏的基本命題也是彼此獨立的，"從一個基本命題不能推出任何其他的基本命題(5.134)，所以，這許多非基本命題可以從外延方面加以處理，把它們看成是基本命題的眞值函項(Wahrheitsfunktion)，他說"命題是基本命題的眞值函項"(5)。爲實現這一目的，他做了下列幾方面的工作：〈i〉把一切非基本命題都還原成基本命題和邏輯聯結詞相結合的形式，譬如，全稱命題(x)f(x)就可以還原成f(a)∧f(b)∧f(c)∧……的形式；特稱命題(∃x)f(x)就可以還原成 f(a)∨f(b)∨f(c)∨……的形式。〈ii〉論證邏輯聯結詞［即邏輯常項"否定"(¬)、"或"(∨)、"並且"(∧)、"如果……那麼"(⊃)］只是一種運算手續，並不反映實在的任何特性和關係。〈iii〉利用波爾察諾(Bolzano)、凱因斯的幅度概率論，從而否定三値和多値邏輯，主張任何命題只有眞假兩個値。〈iv〉把邏輯、數學中的恒眞命題均看成"重言式"，它們不表達任何實在的內容，只是一種形式命題。這樣，維特根斯坦就繼羅素之後，更徹底地建立了語言外延理論，複合命題的眞假只依賴於其組成命題的眞假，一切非基本命題都是基本命題的眞值函項。這就是維特根斯坦的語言圖象理論的第二步驟，即眞值函項論。《邏輯哲學論》大部分的而且是富有成效的內容就是這一方面的工作。

我們可以把維特根斯坦的這種語言圖象理論圖解如下：



這就是說，語言是由命題組成，所有的有意義的命題都能分析成基本命題，成爲基本命題的眞值函項。基本命題是由名稱和名稱結合而構成，而名稱代表對象，對象和對象結合構成基本事態，基本命題就是基本事態的邏輯圖象，基本事態和基本事態組成事態，事態的總體(即指存在的事態和不存在的事態的總體)就是世界，所以語言的結構是眞值函項，語言的作用是描述世界，語言就是對世界的描述的語言。這就是維特根斯坦的語言圖象理論，這種理論就是他所謂“語言邏輯”(Sprachlogik)的基礎。

第二節　重言式理論

正如上面所說的，維特根斯坦在《邏輯哲學論》裏大部分的邏輯工作，就是在試圖建立一種徹底的命題外延理論。所謂命題外延理論就是：關於一個命題(比如 p)的任何陳述的眞假只依賴於該命題(即 p)的眞假，關於命題函項的任何陳述的眞假只依賴於函項的外延——即只依賴於該命題函項爲眞的幅度，這也就是維特根斯坦所謂一切非基本命題均是基本命題的眞值函項的理論。但是當維特根斯坦把一切命題都企圖還原成基本命題的眞值函項的形式，研究它們的眞值條件時，他發現了兩種極端的情況：其一是有些命題雖然具有基本命題的眞值函項的形式(即基本命題加上一些邏輯聯結詞的形式，但是這些命題對於基本命題的一切值永遠呈現是眞的，並不隨基本命題的眞值(眞或假)而有所改變，譬如形式邏輯裏的排中律 ¬(P∧¬P)是命題 p 的複合形式，由 p 和邏輯聯結詞∧(並且)、¬(否定)結合而形成的，表示“p 和非 p 不能同時成立”，但是很明顯，¬(p∧¬p)的眞值並不隨 p 的眞値而改變，也就是說，無論 p 是眞是假，¬(p∧¬p)在邏輯上永遠是眞的。我們可以用眞值表來表明這一點：

p	¬p	p∧¬p	¬(p∧¬p)
眞	假	假	眞
假	眞	假	眞

同樣，形式邏輯中的假言三段論的肯定式(modus ponens)［(p⊃q)∧p］⊃q(p、q 分別代表兩個命題，∧表示並且，⊃表示蘊涵)，它表示“如果 p 那麼 q，並且 p，那麼 q”，也是具有這樣一種邏輯恒眞的性質，我們也可以用眞値表來表明這一點：

p	q	p⊃q	(p⊃q)∧p	[(p⊃q)∧p]⊃q
眞	眞	眞	眞	眞
眞	假	假	假	眞
假	眞	眞	假	眞
假	假	眞	假	眞

因此，無論 p 和 q 取什麼值，[(p⊃q)∧p]⊃q 是恒眞的。但是另外也出現了這樣一種情況，即有些命題對於基本命題的一切値永遠呈現是假的，譬如 p∧¬p 這樣的命題(即形式邏輯所謂矛盾律)情況正好相反，無論 p 是眞或假，p∧¬p 在邏輯上永遠是假的，我們也可以簡單用眞値表來表示：

p	¬p	p∧¬p
眞	假	假
假	眞	假

維特根斯坦把前面一種情況稱之爲“重言式”，後面一種情況稱之爲“矛盾”。他說：“在可能的眞値條件組合中，有兩種極端的情況。在一種情況下，命題對於基本命題的所

有一切眞值的可能性都是眞的。我們說這種眞值條件是重言式的，在第二種情況下，命題對於所有一切眞值的可能性都是假的。眞值條件是矛盾的。在第一種情況下，我們管命題叫重言式命題，在第二種情況下，我們管它叫矛盾命題”(4.46)。重言式命題和矛盾命題對於維特根斯坦的語言圖象理論和外延原則是極不相容的，因爲根據語言圖象論，一個命題是一個事實的邏輯圖象，因而這個命題的眞或假就看它所描述的事態是否存在，但現在無論事態是否存在，重言式命題永遠是眞的，矛盾命題永遠是假的。其次，根據外延原則，一切非基本命題皆是基本命題的眞值函項，而基本命題的眞值函項的眞值是由基本命題的眞值可能性所決定的，但現在對於基本命題一切眞值可能性，重言式命題永遠是眞的，矛盾命題永遠是假的。維特根斯坦爲了使自己的體系一致起見，就認爲重言式的矛盾根本不是什麼事態的邏輯圖象，它們根本不描畫什麼事態。在他看來，作爲事態的邏輯圖象的命題，必須描述一定的可能情況，而重言式卻容許了一切可能的情況，矛盾則任何情況也不容許，因而重言式和矛盾就同世界沒有任何描述關係。例如“今天下雨”這個對事態有所描述的命題，它的眞假取決於今天是否下雨，如果今天下雨，那麼這命題是眞的，如果今天不下雨，那麼這命題就是假的，但是“今天要麼下雨，要麼不下雨”這一命題卻不是這樣，它不管今天是否下雨而永遠是眞的，因此它容許了一切可能的情況，正因爲這個緣故，它沒有給我們關於今天天氣的任何

特別的報導。同樣，一個矛盾命題，例如“這是白的，又不是白的”，它不容許任何一種情況成立，因此它也沒有描述一個特定的事態，它是自己否定自己，因而永遠是假的。維特根斯坦寫道：“命題表明它所說的東西，重言式和矛盾則表明它們什麼也沒有說。重言式沒有眞値的條件，因爲它是無條件地眞的，而矛盾則是在任何條件下都不是眞的。重言式和矛盾是沒有意思的(sinnlos)”（4.461）、“重言式和矛盾不是實在的圖象。它們沒有描述任何可能的情況。因爲前者容許任何可能的情況，而後者則任何什麼也不容許。在重言式中，與世界符合的條件——描述關係——是互相取消的，以致它與實在沒有任何描述關係”（4.462）。

但是，在維特根斯坦看來，重言式和矛盾雖然不是實在的圖象，不是對於事態有所表達、有所描述，但是它們決不是無意義的，它們卻是我們語言符號系統裏必不可少的部分，他說：“但重言式和矛盾不是無意義的（unsinnig），它們是符號體系的一部分，正如‘0’是算術符號體系的一部分一樣”（4.4611）。這裏我們看到了維特根斯坦區分了“無意思的”(sinnlos)和“無意義的”(unsinnig)，前者指沒有內容、不表達什麼，後者指毫無意義的胡說，這是來自弗雷格的意義和所指的區分，沒有所指即sinnlos，而沒有意義即unsinnig。維特根斯坦認爲，重言式和矛盾不描述什麼，所以它們沒有所指，在這種意義下，它們是sinnlos，但是沒有所指不等於沒有意義，因而它們不是unsinnig。維特根斯坦最重要的發現之一，就是根據這

種理論，把一切邏輯上、數學上的恒眞命題均看成是重言式命題。他說："邏輯的命題是重言式"（6.1），"因此邏輯的命題就什麼也沒有說（它們是分析命題）"（6.11），"邏輯命題的特徵是：單從符號中就能知道其爲眞，這個事實包含著整個邏輯哲學"（6.113），"數學命題並不表現任何思想"（6.21），"邏輯的命題在重言式中所顯示的世界的邏輯，數學在方程式中顯示出來"（6.22）。因此，邏輯、數學完全與經驗世界無關，它們"不僅不應當被任何可能的經驗所否定，而且也不應該被任何可能的經驗所證實"（6.1222），"邏輯先於任何經驗"（5.552）。我們所謂要求"邏輯的眞"，"事實上我們只是在我們能夠要求一種合適的標記法的限度內才能要求它們"（6.1223）。一句話，邏輯、數學的恒眞命題，只是我們在符號系統裏的規定，而對於實在世界沒有任何關係。

在分析哲學家看來，維特根斯坦對邏輯、數學命題性質的這一發現解決了過去一切經驗主義者所始終不能解決的"謎"，即所謂邏輯和經驗、數學和經驗科學的矛盾，在他們看來，這是維特根斯坦對於邏輯哲學的一個不可磨滅的貢獻。封・密替斯在《實證主義》一書中是這樣講到維特根斯坦的："他對於邏輯和經驗的關係，數學和自然科學的關係這個永久性的問題，給予了新的解決。康德一生被苦惱著的謎：'純粹的自然科學如何是可能的?'，已被維特根斯坦的論點所完全解決了：數學和邏輯的定理，就其爲確定的而論（即在它們被應用之前，或被轉移入應用領域之

前)，並不是對於實在有所陳述，而是構成了語言規則的一個重言式的自足的系統。"⑧

我們知道，在傳統的經驗主義者那裏，邏輯和數學對於他們的經驗主義方法是一個極大的致命傷，因爲根據他們片面的經驗主義，一切命題皆是來源於經驗的命題，因而邏輯和數學的命題也同經驗科學的命題一樣，沒有普遍性、必然性，用約翰・穆勒的話來說，它們同經驗科學的命題的區別只在於它們以所謂"重複而多次的經驗"爲對象。顯然，對數學、邏輯的命題這樣一種處理是頗有困難的，因爲事實上，邏輯中的正確推理形式、數學中的方程式是一種具有必然性、普遍性的恒眞命題，譬如前面所舉的假言推理的肯定式［$(p \supset q) \wedge p$］$\supset q$，如果 p 則 q，肯定 p，則必然得出 q，無論 p 和 q 是眞還是假，其推理形式永遠是眞的。這一點甚至在休謨那裏也早已看出了，他曾區分了兩類推理，即關於觀念之間的關係的推理和關於事實和實際存在的推理，他認爲前者是證明的推理，或叫形式眞理，後者是或然的推理，或叫事實眞理，只是他對於爲什麼關於觀念之間的關係的推理是必然的和普遍的，沒有提出一種恰當的解釋。康德曾經想解決休謨的問題，他試圖通過"先天綜合命題何以成立"的問題來解決數學和經驗科學的矛盾，認爲數學命題是我們將自己固有的先驗感性形式加諸於現象所完成的一種"創造"，這一點在分析哲學家看來是難以想像的，而且即使這樣，康德仍認爲邏輯的命題是先天的分析命題。因此，維特根斯坦的"重言

式”理論，在分析哲學家看來，給予了這個難題一線光明，提供了新的解決辦法。原來這些命題之所以恒眞，就在於它們對事實無所表達無所描述，它們只是純粹的同語反覆，它們的普遍有效性僅在於某個語言系統的應用法則所規定，因而並沒有同經驗主義的方法有任何衝突之處，這種情況，正如艾耶爾所說：“既然邏輯和數學的眞理本身完全是分析的這個觀點，沒有包含任何明顯的矛盾，因此我們就可以安穩地採用這個觀點作爲它們先天必然性的滿意解釋。在採用這個觀點時，我們贊同經驗主義關於不可能有先天的實在知識的要求，因爲我們表明，純粹理性的眞理，以及我們知道其有效性是獨立於一切經驗的命題僅僅是因爲它們缺乏事實的內容。說一個命題先天眞的，就是說這個命題是重言式。重言式雖然可以指導我們去確定經驗的知識，然而它們本身並不包含任何有關事實情況的指導。”⑨因此，以後的分析哲學家、特別是邏輯經驗主義者認爲，“重言式”理論是維特根斯坦的一個突出的貢獻，正是根據這一理論，他們區分了分析命題和綜合命題，凡是邏輯和數學的命題都是分析命題，它們不依賴於任何經驗而永遠是眞的，反之，凡是自然科學的命題則都是綜合的命題，它們的眞假完全依賴於經驗事實的存在或不存在。分析命題是“形式眞理”，綜合命題是“經驗眞理”。形式眞理以語言的形式爲根據，因此其意義光從符號規則就可確定，例如，“5＋7＝12”這一命題只不過是陳述了我們用以使包含符號 5＋7 的陳述句轉換成包含符號 12 的陳述，反之，

經驗眞理以實在的事情爲根據，其意義需要觀察的說明，我們不能先驗地確定它的眞假。分析命題和綜合命題的這一兩分法在分析哲學裏很早時期是一個根本性原則，直到五十年代後蒯因才對這一現代經驗主義教條進行了批判。

第三節　命題的意義理論和哲學是語言批判

維特根斯坦在《邏輯哲學論》裏，通過對語言的邏輯性質的分析，區分了三種不同性質的命題：(1)描述的命題，即我們在第一節裏所分析的基本命題和基本命題的眞值函項，它們是事態的邏輯圖象、是描述經驗事實的，它們的眞假最終是由經驗事實所決定。這就是自然科學的命題。(2)"重言式"命題和"矛盾"命題，即我們在第二節裏所分析的兩種極端情況的命題，它們不是事態的邏輯圖象，它們並不描述任何經驗事實，因而它們的眞假不爲基本命題或經驗事實所決定，但它們在符號系統裏有意義。邏輯、數學中的恒眞命題就是這種重言式命題。(3)無意義的命題，它們既不是作爲事實的邏輯圖象的基本命題和基本命題的眞值函項，也不是重言式和矛盾命題，而完全是無意義的胡說，應當從完備的語言或符號系統中排斥出去。傳統哲學裏的大多數命題在維特根斯坦看來都是這類命題，這類問題的解決僅僅在於指出它們根本不是問題。

"哲學著作裏的大多數命題和問題不是假的，而是無意義的。因此我們根本不能回答這一類問題，我們只能確

定它們的荒謬無稽。哲學家們的大多數命題和問題都是由於我們不理解我們的語言邏輯所造成。它們是屬於善多少和美同一這一類的問題的。因此最深奧的問題實際上完全不是問題，這是不足爲怪的”(4.003)。

我們可以說，維特根斯坦的《邏輯哲學論》的根本目的就在於構造一種語言邏輯，有了這種邏輯，我們就可能區分什麼是有意義的命題，什麼是無意義的命題，作爲他的語言邏輯的基礎就是語言圖象論的眞值函項論。這種語言邏輯，我們可以說是一種關於命題的意義理論，這種理論日後對於分析哲學的發展起了極其重要的作用。爲了理解維特根斯坦的這種意義理論，我們有必要再次回溯弗雷格的意義和所指理論，以及羅素關於命題的語法形式不等於它的邏輯形式的思想，因爲維特根斯坦的命題意義理論是直接從弗雷格和羅素的意義指稱理論而來，或者可以說，是這兩人的意義理論的進一步發展。

從第一章中我們已經看到，弗雷格既認爲名稱有意義和所指的區分，又認爲語句有意義和所指的區分，名稱的所指是該名稱所指稱的對象，而名稱的意義是對其所指的表達方式。語句的意義是其所表達的思想，而語句的所指是它的眞假値。如果語句是一個直接陳述複合語句，整個語句的眞假依賴於它的組成部分語句的眞假，語句的組成部分的意義提供整個語句的眞値條件，即爲決定整個語句的眞或假提供了基礎。

維特根斯坦基本上接受了弗雷格上述這些語義哲學觀

點，但是在兩個地方他與弗雷格有明顯的不同。第一，他只承認名稱有所指，而不承認名稱有不同於所指的意義，正如羅素一樣，他認爲名稱的意義就是它的所指。他說："在命題中名稱代表對象"（3.22），"名稱意指對象，對象是它的意義"(3.203)⑩。第二，維特根斯坦只承認命題有意義(sinn)，而不承認命題的眞假值是命題的所指，在他看來，命題的所指就是它所表達的事實。他說："只有命題具有意義，只有在命題的語境中名稱才有意義(Bedeutung)"(3.3)。這兩點使維特根斯坦的意義理論與弗雷格的意義理論有一個根本的區別，即他的意義理論只是關於命題的意義理論，而不是關於名稱的意義理論，從弗雷格到維特根斯坦，可以說是意義理論從名稱的研究轉向對命題的研究。

作爲維特根斯坦命題意義的研究的出發點是羅素關於命題的邏輯形式的分析。我們知道，羅素在他的摹狀詞理論裏曾提出我們應當區分命題的語法形式和命題的邏輯形式，例如下面這三個命題：

1.蘇格拉底是有死的。

2.那位飲了藥酒的哲學家是有死的。

3.一切人是有死的。

按照傳統的形式邏輯，這三個命題都具有同一種形式即主謂形式，羅素根據他的專名和摹狀詞理論，認爲這三個命題雖然表面的語法形式都相同，然而它們的眞正邏輯形式是各不相同的。第一個命題，因爲主詞是專名，所以它是主謂形式，用符號表示：f(x)；第二個命題，主詞是摹

狀詞，所以它的邏輯形式，應當是“有一個人，如果他是飲了藥酒的並且是哲學家，那麼他是有死的”，用符號表示：$(\exists x)\ [f(x) \wedge g(x) \supset h(x)]$；第三個命題是概括命題，它的眞正邏輯形式應當是“有所有的 x，如果 x 是人，他是有死的”，用符號表示：$(x)[f(x) \supset q(x)]$。可見這三個命題雖然表面的語法形式都相同，但它們的邏輯形式是完全不同，羅素認爲，我們決不應當把命題的表面語法形式誤認爲是它們的內在的邏輯形式。

維特根斯坦非常讚賞羅素這一分析，他說：“羅素的功績是他能夠指出：命題的表面的邏輯形式不必定是它的眞正的形式”（4.0031）。在維特根斯坦看來，“思想是有意義的命題”（4），而“命題的總和就是語言”（4.001），“人具有組織用以表現任何思想的語言的能力，但不一定具有每個詞具有怎樣的意義和什麼意義這種概念。——正如人說話而不知道個別的聲音是如何產生的一樣。……從日常用語直接得出語言邏輯對於人來說是不可能的。語言喬裝了思想。並且是這樣，即根據這件衣服的外部形式，不能推知被喬裝的思想的形式，因爲衣服的外部形式是完全不是爲了讓人們知道肉體的形式而製作出來的”（4.002）。

但是，和羅素不同，維特根斯坦去研究這種爲語言日常用法所掩蓋了的語言邏輯時，不是從表達式的意義著手，在他看來，命題中所包含的表達式只有在命題中才有意義，因此在制定語言邏輯時，我們不應考慮符號的意義，而只要考慮符號的形式和表達式的結構，簡言之，他更多的是

從語型學(Syntax)，而不是光從語意學(Semantik)上考慮，所以他說，命題變項的值的確定，“僅僅涉及符號，而不涉及它們的意義”（3.317）。他明確提出“邏輯句法”(Logische Syntax)的思想，“爲了避免這些錯誤，我們必須使用一種能排除這些錯誤的記號語言，這種語言禁止用相同的記號來標誌不同的符號，而且不允許以表面上相同的方式來使用有著不同的標誌方式的記號，這就是指一種完全服從於邏輯語法或邏輯句法的記號語言”（3.325），“在邏輯句法中，記號的意義不應該起任何作用，邏輯句法應該絲毫不提及記號的意義而能夠建立起來，它只需假定表達式的描述”（3.33），他並且說：“羅素的錯誤表現在：在制定某符號規則時，他讀到記號的意義”（3.331）。由此可見，維特根斯坦在制定語言邏輯中，邏輯句法的思想佔了主要地位，他試圖以偏重於記號和記號的形式關係或形式結構，較少或根本不涉及記號的內容和意義，來建立一種命題的意義理論。

什麼是命題的意義呢？命題的意義就在於它是事態的邏輯圖象，它與事態具有一種邏輯結構的同一性，我們理解一個命題就在於我們通過它的邏輯結構知道它所指述的事態。

“命題是實在的圖象，因爲只要我能理解這個命題，則我就能夠知道它所描述的事態。而無須把它的意義向我解釋清楚，我就能夠理解命題”（4.021）。

“命題顯示自己的意義。命題表明事情是怎樣的，如

果它是眞的話。並且說明事情是這樣”(4.022)。

“命題借助於邏輯的脚手架來構成世界，因此在命題中也可以看到一切邏輯的東西是怎樣的，如果它是眞的話。人們可以從錯誤的命題得出結論”(4.023)。

“要理解一個命題，意思就是要知道怎麼一回事，如果命題是眞的話(因此人們可以理解它而不知道它是眞或是假)。如果理解它的組成部分，也就是理解了它”(4.024)。

“命題只是就其在邏輯上有秩序的而言，才是事態的圖象”(4.032)。

“只有作出實在的圖象，命題才能是眞的或假的”(4.06)。

“如果不注意命題有一種獨立於事實的意義，就會很容易地相信眞或假是記號與被標記之物間的同等權利的關係”(4.061)。

這裏，維特根斯坦區分了命題的意義條件和眞值條件。命題的意義條件就是命題是事態的邏輯圖象，即命題和事態之間具有一種形式結構的同一性。就基本命題而言，他認爲命題要有意義所必需的條件是：命題的圖象形式等同於它所代表的事態的形式，即基本命題裏的名稱和名稱的聯結一定要與該命題所描畫的事態裏的對象和對象的結構排列具有同一性，如果命題的圖象結構符合了事態的實在結構，那麼命題就是有意義的，否則就是無意義，而非基本命題的意義條件就在於它是基本命題的眞值函項，因而

最終是由基本命題的意義條件給出。反之，命題的眞值條件就是命題成眞或假的條件，這就要看它所描畫的事態是否存在，如果事態存在，命題就是眞的，否則就是假的，他說："爲了知道圖象的眞或假，我們必須把它與實在作比較"(2.223)，"如果基本命題是眞的，基本事態就存在，如果基本命題是假的，則基本事態不存在"(4.25)。基本命題的眞值取決於基本事態的存在或不存在，而非基本命題的眞值取決於基本命題的眞值，"基本命題的眞值可能性是命題的眞和假的條件"(4.41)。因此命題的意義條件對於維特根斯坦來說，是在先的條件，命題先必須要有意義，然後才有眞値的可能性，我們可能理解一個命題的意義，但不知道命題的眞值，維特根斯坦寫道："只有作爲實在的圖象，命題才能是眞的或假的"(4.06)，"爲了能說'P是眞(或假)'，我必須確定在什麼情況下我說P爲眞，這就是說，我必須確定這命題的意義"(4.063)，"要理解一個命題，意思就是要知道怎麼一回事，如果命題是眞的話(因此人們可以理解它而不知道它是眞或是假的)。如果理解了它的組成部分，也就是理解了它"(4.024)。

這樣，我們似乎來到了一個爭論問題的焦點了，究竟維特根斯坦的語言圖象論提出的是一種意義的經驗主義理論，還是一種意義的邏輯句法理論？從表面上看來，既然強調命題是事態的邏輯圖象，命題的眞假決定於事態的存在和不存在，似乎這裏是一種經驗主義的證實理論，而且後來的邏輯經驗主義，特別是維也納學派，就是從這方面

去理解維特根斯坦的，他們根據維特根斯坦的“命題的意義就是該命題與基本事態的存在和不存在的可能性符合和不符合”（4.2）、“爲了知道圖象的眞或假，我們必須把它與實在作比較”（2.223），提出了所謂“命題的意義在於它的證實方法”這一著名的意義證實原則。

但是，從上述我們清楚看到，證實概念在維特根斯坦的意義理論裏是沒有地位的，他的意義理論根本不包括任何證實的問題，而且包括邏輯句法的概念。對於他來說，一個命題是否被證實和一個命題是否有意義，完全是兩回事，一個命題是否有意義就在於它是否具有與事態相同的邏輯結構。他說：“命題是在邏輯空間中描述可能的事態”（2.202），“命題只是就其在邏輯上有秩序的而言才是事態的圖象”（4.032），這裏所謂“邏輯空間”和“在邏輯上有秩序的”就是指這種邏輯結構，這也就是他所強調的邏輯句法，所以一個命題是否有意義的，就在於它是否符合邏輯句法，凡是不符合邏輯句法的命題就是根本無意義的，所以他說：“我們不能思考非邏輯的東西，因爲否則我們就必須非邏輯地思考”（3.03），“有人曾說上帝能創造一切，只是違反邏輯規律的東西除外。——事實上我們不能談如表面上看來那樣的‘非邏輯的’世界”（3.031）、“要在語言中表現某種‘與邏輯矛盾’的東西，同在幾何學中要用座標來表現與空間規律矛盾的圖形，或求出一個不存在的點的座標一樣地不可能”（3.032）。這就是說，一個有意義的命題必須符合一種邏輯的句法規則，這種邏輯的句法規

則規定命題或語句中的詞和詞如何有意義的結合，一個違反邏輯句法的命題就根本不是命題。反之，一個命題是否被證實，只是命題的眞値條件，而不是命題的意義條件，“爲了知道圖象的眞或假，我們必須把它與實在作比較”(2.223)。因此命題的意義條件必須先於命題的眞値條件，只有有意義的命題才能有眞或有假的可能性，因此意義條件比眞値條件更爲根本。正是基於這種觀點，維特根斯坦認爲，確定一個命題的眞或假，這只是自然科學家的事情，而邏輯學家或哲學家的任務則是確定命題是否有意義，使命題在邏輯上得以澄淸，從而明確地劃分那些否則就會是模糊不淸的思想。

“一切命題描述基本事態的存在和不存在”(4.1)。

“一切眞的命題的總和就是整個自然科學(或者一切自然科學的總和)”(4.11)。

“哲學不是自然科學的一種(‘哲學’一詞應該表示在自然科學之上或之下的東西，但不是同它並列的東西)”(4.111)。

“哲學的目的是使思想在邏輯上明晰。哲學不是理論，而是一種活動。哲學的工作主要是由解釋構成的。哲學的結果不是一些‘哲學命題’，而是使命題明晰。哲學應該澄淸和明確地劃分那些否則就會是模糊不淸的思想”(4.112)。

這就是維特根斯坦的哲學概念和哲學方法。哲學不是處理外在的客觀世界，而是對於命題或語言進行邏輯分析。哲學研究的對象應該嚴格地同自然科學研究的對象區分出

來，自然科學是一種關於實在的知識系統，以命題的眞假爲其研究對象，反之，哲學卻不是一種關於實在的學問，而是一種解釋和確定命題的意義的活動，它的目的僅在於對命題進行邏輯分析，界限明確的思想和含混的思想，區分有意義的命題和無意義的命題。簡言之，“全部哲學就是語言批判”（4.0031）。

“眞正說來，哲學的正確方法是這樣：除了能說的東西以外，不說什麼事情，也就是除了自然科學的命題，即與哲學沒有關係的東西之外，不說什麼事情；於是當某人想說某種形而上學的東西時，總是向他指明，在他的命題中他並沒有賦予某些記號以意義。這個方法對於別人是不能滿意的，——他不會感覺到我們在教他哲學——但是這是唯一嚴格正確的方法”（6.53）。

第四節　不可說的而只能顯示的東西——“語言唯我論”

現在我們轉到維特根斯坦的“不可說的、而只能顯示的東西”、“我們應當保持沉默的東西”或“某種神秘的東西”。正如我們一開始所說的，《邏輯哲學論》的中心思想是劃分可說的東西和不可說的東西的界限，可說的東西就是作爲基本事態的邏輯圖象的基本命題，基本命題的眞值函項——這些是自然科學的命題，以及重言式和矛盾——這些是邏輯和數學的命題，那麼什麼是不可說的而只能顯示

的東西呢?

維特根斯坦說:“確實有不可說的東西。它們顯示自己,它們是神秘的東西”(6.532)、“一個人對於不能說的東西應當保持沉默”(7),這裏似乎又給了我們一個警告或一條禁令,我們如何能去說出或論述他所謂的不可說的東西呢?因爲它們本是神秘的東西,它們是我們只能保持沉默而不應當也不能夠說的東西。可見,本節的論述按維特根斯坦的語言邏輯是要受到禁止的。但是,既然維特根斯坦自己已明確承認他在《邏輯哲學論》裏說了一些無意義的話,這些話當我們理解了他的思想後應當作爲梯子最後扔掉,那麼我們還是有可能對他所謂不可說的東西進行一些推測性的研究,我們之所以說推測性的,因爲維特根斯坦只是斷斷續續地把這些東西“顯示”在他的《邏輯哲學論》裏。

很早時期維特根斯坦被人們認爲是“反形而上學”的代表,似乎他和後來的維也納學派一樣,堅決反對一切形式的形而上學。實際上這是一種誤解,如果我們研究一下維特根斯坦所謂的不可說的東西,我們將會發現,維特根斯坦非但不反對形而上學,而且還通過他所謂的不可說的東西提出了一種相當精緻的形而上學,只是這種形而上學是不可言說的,它是顯示出來的。——這種形而上學,我們可以用一個簡單的名稱來標記——即“語言唯我論”。

維特根斯坦關於不可說的而只能顯示的思想首先是與“邏輯形式”這一概念有關。我們前面已經介紹了維特根

斯坦的語言圖象論，按照這種理論，命題之所以是事態的邏輯圖象就在於命題和事態有一共同的結構——即邏輯形式。例如，一張地圖是否成爲地理情況的圖象，就在於它的平面位置的結構是否和實在地理位置的結構相同，"aRb"這個符號是否代表 a 和 b 之間的關係，就在於"a"和"b"這兩個符號之間是否建立了一種同 a 和 b 之間的關係相同的關係，維特根斯坦說："我們不應該說：複合記號'aRb'表示 a 處於對 b 的關係 R 中；而應當說：'a'對'b'處於一定關係中，表示 aRb"(3.1432)。按照維特根斯坦，這種邏輯形式就是命題或語句成爲事態的圖象的必要條件，它既存在於命題或語句的各元素的結合中，又存在於實在的各對象的結合中，正因爲這種邏輯形式，我們的語句傳達了相應的事態，我們的樂譜標記了相應的聲波，我們的唱片蘊含了相應的音樂。"留聲機唱片、音樂思想、記譜法、聲波，都互相處於如存在於語言與世界之間的關係一樣的圖象的內在關係中。它們都具有共同的邏輯結構"(4.014)。而這種邏輯結構或邏輯形式，在維特根斯坦看來，是不能用語言說出來的，它只能顯示(zeigen sich)在語言中，因爲如果我們想用一個命題來說出這種邏輯結構，那麼我們的命題本身就要具有與這種邏輯結構相同的邏輯結構，因此這種邏輯結構始終包含在我們的命題之中，我們是不能外在於它把它說出來。維特根斯坦寫道："命題可以描述整個實在，但它們不能描述它們爲了能夠描述實在而必須與實在共有的東西——即邏輯形式。

爲了能描述邏輯形式，我們必須能夠和命題一起置身於邏輯之外，也就是說，置身於世界之外”(4.12)、“命題不能描述本身反映在命題中的邏輯形式。語言不能描述本身反映在語言中的東西。我們不能用語言來表現本身表現在語言中的東西。命題顯示實在的邏輯形式”(4.121)。

現在我們達到了一個非常令人吃驚的結果，維特根斯坦本是研究語言和實在的關係，這種關係他認爲是一種邏輯圖象的關係，也就是說，命題和事態具有一種共同的邏輯結構或邏輯形式，可是，這種邏輯結構或邏輯形式最終是說不出來的，它只能顯示在命題中。因此語言和實在的關係最終也是說不出來的，它只能顯示在我們的語言之中，其結果：命題的最終意義是說不出來的，“命題顯示自己的意義”(4.022)。同樣，我們也可以說，“語言邏輯”、“邏輯句法”最終是什麼，也是說不出來的，它們只能顯示在我們的語言構造中。

這樣，我們發現自己處於極大的神秘之中，邏輯是某種經驗的東西，它限制了我們的世界：“我們理解邏輯所需要的‘經驗’不是某種東西處於如此這般狀態，而是是某種東西；但這恰巧不是經驗。邏輯先於任何經驗——某種東西是如此的。邏輯先於‘如何’，而不是先於‘什麼’”(5.552)，“如果不是這樣的話，我們如何能夠應用邏輯呢？我們可以說：即使沒有世界，也會有邏輯”(5.5521)，“邏輯充滿著世界；世界的界限也是邏輯的界限。因此我們在邏輯中不能說：這和這是世界上有的，而那是世界上沒有

的。因爲這顯然以我們排斥一定的可能性爲前提，而這是不可能的，因爲否則邏輯就必須超出世界的界限；這就是說，如果它也能從另一方面來考察這些界限的話。我們不能思考的東西，我們就不能思考；因此我們不能說我們不能思考的東西”（5.61）。

從這裏維特根斯坦很自然地得出了我的語言的界限就是我的世界的界限的結論：

“我的語言的界限意味著我的世界的界限”（5.6）。

“這個意見提供了一把鑰匙，可以去解決唯我論在何種程度內是眞理的問題。

實際上唯我論所指的東西是完全正確的，只是它不能說出來，而只能顯示出來。

世界是我的世界這個事實，表現於此：語言（我所理解的唯一的語言）的界限，意味著我的世界的界限”（5.62）。

“我就是我的世界（小世界）”（5.63）。

正如新康德主義者說世界是**我所理解**的世界一樣，維特根斯坦說世界是**我所說的**世界。我所說的東西就是我的世界，我的語言的界限就是我的世界的界限。我們可以恰當地把這樣一種哲學觀點稱之爲“語言唯我論”。爲什麼我們要說這是一種語言唯我論呢？首先，因爲它是從我的語言裏顯示出來的，我的語言邏輯限制了我的世界，我不能去思考我的思想邏輯限制我去思考的東西，我也不能去說我的語言邏輯限制我去說的東西，思想和語言本身給我的世界劃了界限。其次，這種唯我論是一種沒有主體的唯我

論，即沒有“我”的唯我論：

“沒有思維著和設想著的主體。

如果我寫一本書《我所發現的世界》。在這本書中也應該報導我的身體，並說明哪些肢體服從我的意志，哪些不服從等等。這正是一種孤立主體的方法，或者不如說是表明在某種重要意義上沒有主體的方法：這就是說在這本書中不能單獨談到它”(5.631)。

“主體不屬於世界，而是世界的一種界限”(5.632)。

“在世界上哪裏可以指出一個形而上學的主體？

你說這裏事情正和眼睛及視野完全一樣。但是你沒有眞正看見眼睛。並且視野中沒有東西可以使人推斷出，它是爲眼睛所看到的”(5.633)。

這裏意思就是說，當我們說“世界是我的世界”時，這裏所謂“我”決不是指一種有靈魂和肉體的自我，因爲它是不出現在世界裏的，正如眼睛不出現於視野裏一樣。“我”是通過世界之爲我的世界而出現，因此它只是表示一種**界限**，而自己並不屬於世界：“哲學上的自我不是人，人體或心理學上所說的人的靈魂，而是形而上學的主體，是界限——而不是世界的一部分”(5.641)。因此，這種唯我論在維特根斯坦看來也是一種實在論，他說：“這裏我們看到了嚴格貫徹的唯我論是與純粹的實在論一致的。唯我論的‘自我’縮小至無廣延的點，而實在仍然與它相合”(5.64)。

按照這樣一種語言唯我論，即我的語言的界限意味著

我的世界的界限，世界的眞正意義和人生的論理價值最終也是不可以說出來的，因爲它們都是處於我的世界之外，我之所以有關於它們的思想，這完全是一種神秘的感覺。

“世界的意義必定是在世界之外。世界上一切東西都如本來面目，所發生的一切都是實際上所發生的。其中沒有任何價值——如果它有價值，那麼價值本身就沒有價值。

如果有一個具有價值的價值，則它必定在一切發生的和如此發生的事情之外。因爲一切發生的和如此發生的東西都是偶然的。

使它成爲非偶然的東西，不可能在世界之中，因爲如果在世界之中，它本身就是偶然的了。

它必須在世界之外”(6.41)。

“因此不可能有倫理學命題。命題不可能表述更高的東西”(6. 42)。

“倫理學是不能講述的，這是很明白的。

倫理學是超驗的。(倫理學和美學是一個東西)”(6.421)。

“如果善的意志或惡的意志能改變世界，那麼它只能改變世界的界限，而不能改變事實，即不能改變用語言才能表達的東西。簡言之，在這種情況下世界必定成爲另一種樣子的”(6.43)。

“生命在空間和時間中的謎之解決，是在空間和時間之外(這裏應當解決的不是自然科學的問題)”(6.4312)。

“世界是怎樣的，這對於更高者來說是完全漠不相關的。上帝是不在世界上顯現的”(6.432)。

"神秘的不是世界是怎樣的(wie)，而是它是存在的(sic ist)"(6.44)。

"從永恆的觀點來直觀世界，就是把世界當作有限的整體來直觀。

把世界當作有限的整體的感覺是神秘的感覺"(6.5)。

這裏我們特別要解釋一下維特根斯坦所謂"把世界當作有限的整體的感覺是神秘的感覺"的意思。在維特根斯坦看來，世界是一切發生的事情，而這些事情，即一切發生的事情和如此發生的事情都是偶然的，但是，就整個世界而言，它的存在卻不是偶然的。所以世界的存在和世界中的事情是怎樣的(即世界是怎樣的)，乃是兩回事。偶然的東西不足以說明非偶然的東西，世界是怎樣的不足以說明世界的存在，因此世界並不包含其自身存在的根據，而說明世界是怎樣的根據必在世界之外。既然我們想到了世界的存在，想到了促使世界是怎樣的根據，想到了世界之外，所以這個世界對於我們來說就是一個有限制的世界。這裏維特根斯坦利用了斯賓諾莎所謂"從永恆的觀點"(sub specie aeterni)這一說法，按照斯賓諾莎，我們觀看事物有兩種方式，"或者是就事物存在於一定的時間及地點的關係中去加以認識，或者是就事物被包含在神內，從神聖的自然之必然性去加以認識"①，前一種方式是認爲事物是偶然的，而後一種方式即"從永恆的觀點"把事物認爲是必然的。維特根斯坦說"從永恆的觀點來直觀世界，就是把世界當作有限的整體來直觀"，就是斯賓諾莎從偶然

性中認識必然性的觀點的發揮。站在世界之內觀看世界，萬物生成變化皆是偶然的，但如果站在世界之外或之上觀看世界，世界之所以這樣有其必然的根據，這種根據只能從世界是有限的這種想法裏感覺到的，但它究竟是什麼，我們永遠是認識不到的，因爲它超過了我的語言和世界的界限，它只能顯示在我們的語言中，因此它只能是一種神秘的感覺。維特根斯坦最後只能以這樣的話來結束他的《邏輯哲學論》：

“確實有不能講述的東西。它是自己顯示出來的；這就是神秘的東西”（6.522）。

“一個人對於不能說的東西應當保持沉默”（7）。

第五節　一些邏輯實證主義者對《邏輯哲學論》的批評

維特根斯坦在《邏輯哲學論》裏最後所達到的結果，是非常不能令人滿意的，這樣就引起了曾經極大受惠於他的邏輯實證主義者，特別是維也納學派對《邏輯哲學論》的批判，當時最著名的批判家是紐拉特和卡爾納普。

在紐拉特和卡爾納普看來，維特根斯坦哲學的失敗主要在於兩方面：首先就是其所謂不可說而只能顯示的理論，因爲維特根斯坦在對命題進行分析之後，只確定了兩類有意義的命題，這就是對事實有所表達的經驗科學的命題，以及重言式和矛盾這類所謂對事實無所表達的邏輯和

數學的純形式的命題，因而就根本沒有什麼有意義的哲學命題，所以維特根斯坦寫道："哲學的結果不是某些數量的'哲學命題'，而是使命題明晰"（4.112）。在他看來，任何哲學命題都是形而上學的命題，都是沒有意義的。如果我們用這樣一種觀點去考察維特根斯坦本人在《邏輯哲學論》裏所闡發的哲學命題，那麼我們將會看到維特根斯坦自己的這些命題也將被他自己所提出的意義理論而被認爲是無意義的，至少是不可說的東西，這一點維特根斯坦自己是不否認的，他寫道："我的命題可以這樣來說明：任何理解我的人當他應用這些命題——作爲階梯——而爬越過它們時，就會終於認識到它們是無意義的（可以說，在他爬上梯子之後把梯子拋掉）。他必須越過這些命題，然後才能明確地見到世界"（6.54）。所以"一個人對於不能說的東西應當保持沉默"（7）。對於哲學這種消極的看法是不能爲紐拉特和卡爾納普所接受。卡爾納普在《哲學和邏輯句法》一書中寫道："我，以及在維也納學派中的我的朋友們，受惠於維特根斯坦之處甚多，特別是在對於形而上學的分析這方面。但是在剛才提到的這一點上，我是不能同意他的。"⑫在卡爾納普看來，維特根斯坦所說的和他所做的不一致，他告訴我們一個人不能講述任何哲學命題，而且一個人對於他所不能說的東西必須緘口無言，可是他卻非但未能保持沉默，而且還寫了整整一本哲學書。在卡爾納普看來，雖然以往的傳統哲學命題大多數是無意義的，但不是說所有的哲學命題都是無意義的，哲學裏有些命題，例如邏輯

分析的命題並不是無意義的，而是有意義的，就是在維特根斯坦的《邏輯哲學論》裏也是有很多的命題(不幸並非全部)事實上是有意義的。

其次，就是維特根斯坦那種驚人的唯我論的自白，這個自白表明維特根斯坦並沒有最後清除掉形而上學，而是通過他的區分可說的東西和不可說的東西，建立起一種更加難以令人理解的神秘主義的形而上學，如果這種形而上學不清除掉，那麼他們的“反形而上學”的綱領就不能實現。因此紐拉特和卡爾納普的努力就在於：一、找尋有意義的哲學命題的本性；二、擺脫維特根斯坦的唯我論的危險結局。

紐拉特和卡爾納普認爲，維特根斯坦哲學的這方面失敗就是因爲維特根斯坦並沒有徹底地堅持哲學只是一種對語言的邏輯分析這個基本綱領，雖然維特根斯坦明白指出過哲學不是理論，而是活動，是使思想在邏輯上明晰，但是當他去分析命題的時候，他又牽涉到命題的意義——語言和實在的關係，因而說出了一堆形而上學的命題。紐拉特曾把維特根斯坦這種沒有完全堅持語言學立場，經常跑到語言之外去闡明命題的意義的做法稱之爲“前語言”(pre-linguistic)的形而上學，他寫道：“維特根斯坦以及其他人雖然只認可科學陳述是合法的，然而他們也承認那些以後不再被用於純科學內的作爲準備性‘解釋’的‘非合法的’表述。在這些解釋的框架內，他們試圖借助於前語言的手段來構造科學語言，這裏我們可以發現一種使語

言與實在相比較的試圖，利用實在來證明語言是否有效，……如果統一科學一開始就建立在科學語言的基礎上，那麼維特根斯坦和其他人關於解釋和語言與實在的比較所說的話很多就不能成立。”⑬按照紐拉特的看法，我們爲了解釋科學陳述的意義，完全不需要那種作爲梯子的準備性解釋的前語言，語言系統本身就可闡明本系統內的語句的意義，“語言的一部分當然可以用來討論另一部分語言，但是我們不能從一個‘還不是語言學的’立場來談論作爲一個整體的語言，就像維特根斯坦和維也納學派的某些代表們所追求的那樣。”⑭“我們完全不需要任何作闡明之用的形而上學梯子。”⑮因此紐拉特，以及後來轉向物理主義的卡爾納普認爲，維特根斯坦哲學的失敗是可以挽救的，只要從哲學的討論中，嚴格地排除一切涉及到命題的意義的東西，把哲學嚴格地限制在不是對命題的意義，而是對命題的句法，或者更正確地說，而是對句子的句法的研究中就行了。他們認爲，“命題”一詞還會引起混亂、容易牽涉到內容和意義，所以主張用“句子”來代替命題，這樣更可以研究語言的純粹形式，而不涉及任何意義。

所以卡爾納普在他的《語言的邏輯句法》一書中嚴格地區分了兩類問題——對象的問題和邏輯的問題，他寫道：“在任何理論領域內所處理的問題——也就是相應的句子和陳述——可以粗略地分爲對象的問題(object－questions)和邏輯的問題(logical questions)，……所謂對象的問題應當被理解爲那些處理所討論範圍內的對象的問

題，如關於對象的性質和關係的研究。反之，邏輯的問題並不直接涉及對象，而是涉及句子、名詞、理論等等，這些句子、名詞、理論等等本身則涉及對象。”⑯根據卡爾納普這樣一種劃分，處理對象的唯有科學，而哲學只能嚴格地限制在句子、名詞和理論等等的範圍內，也就是說，嚴格地限制在不涉及實在和任何意義內容的純形式的語言範圍內，所以他寫道：“一種哲學的即邏輯的研究，必須是一種對語言的分析”，“哲學要被科學的邏輯所代替——也就是說，被對於科學的概念和句子的邏輯分析所代替，因為科學的邏輯不是別的，而只是科學的語言的邏輯句法而言。”⑰

為了更徹底地實現他的這個主張，卡爾納普區分了兩種說話方式，一種是所謂“實質的說話方式”（material mode of speech），即對象語言；一種是所謂“形式的說話方式”（formal mode of speech），即句法語言，前者是關於對象、事實的陳述，關於詞的意義和內容的陳述，後者則僅僅是關於語言本身的陳述。在卡爾納普看來，哲學既然是語言的句法分析，所以哲學只能用“形式的說話方式”。

這樣，卡爾納普認為，維特根斯坦哲學的雙重失敗就可以得到挽救了，一方面，他就不會說出那些唯我論的話來，因為那是實質的說話方式；另一方面，既然哲學是語言的邏輯句法分析，因此哲學的句子只是邏輯句法的句子，所以它是能夠說的。卡爾納普認為，他的兩種說話方式的

區分,“圓滿地”解決了維特根斯坦的問題。

不過,這裏我們有必要再考察一下紐拉特和卡爾納普等人的解決辦法是否眞的解決了維特根斯坦的問題。回溯一下卡爾納普的辦法,哲學只是一種邏輯句法的陳述,它絲毫不能牽涉到對象,而只能涉及到符號、語詞、字;它是關於語言的,而不是關於語言所指的;它所處理的只是語言的邏輯句法或語言中的符號與符號之間的關係,那麼邏輯句法,也就是語言中的詞和詞、句子和句子結合的邏輯規則是由什麼決定的呢?

如果說,句子本身的邏輯形式或邏輯句法在維特根斯坦那裏,還是“顯示了”世界的一種邏輯形式,因而維特根斯坦還帶有某種實在論色彩的話,那麼紐拉特和卡爾納普對邏輯形式或邏輯句法的處理則完全是從約定論立場出發的。語言的邏輯句法在卡爾納普那裏,完全是“關於這種語言的形式的理論”,所謂“形式的理論”,卡爾納普解釋道,就是“完全不提及意義或涵義的,……關於某個句子的形式的研究並不涉及這個句子的意義或這些單詞的涵義,而僅僅涉及詞的種類和它們一個接連著另一個的那種秩序。”⑱因此,邏輯句法研究的對象只是一種語言的符號系統,這種符號系統在卡爾納普看來包括了兩類規則——形成規則和變形規則,形成規則是指符號如何組成句子,變形規則則是指一個句子如何推出另一個句子,這兩種規則在卡爾納普看來完全是人爲約定的,人們有任意選擇的自由,他寫道:“對於語言的形式,我們在每一方面都有完

全的自由；不論構造句子的形成規則和變形規則都可以十分任意的選擇。”⑲邏輯句法並不像過去的邏輯學家所認爲那樣，只是一種對“眞的邏輯”的忠實表達，根本不是這樣，所以現在“在我們面前，就展開了無限可能性的無邊際的海洋”⑳。——這就是說，我們可以任意創造無限的語言構造系統。這觀點，卡爾納普稱之爲“容忍原則”。

正因爲採用了這種約定論觀點，句子的眞假再不像維特根斯坦所認爲的那樣，需要與實在作比較，需要用經驗事實來檢驗，而是用句子來和句子進行比較，所以紐拉特直率了當地寫道：“句子是要和句子比較，而不是和‘經驗’，不是和一個‘世界’，也不是和任何其他東西比較。所有這些毫無意義的重疊，都屬於一種或多或少地特製過的形而上學，因而應當取消。每一個新的句子都要碰到一種由許多現有的並且已被弄成一致的句子所構成的總體。所以一個句子如果能被收容於一個系統中，那麼它就是正確的。凡是不能加以系統化的句子，就要作爲不正確的東西被擯棄。……在這個學說中，我們永遠停留在語言思維的範圍之內。”㉑

過去，維特根斯坦說：“爲了知道圖象的眞或假，我們必須把它與實在作比較”(2.223)，“如果基本命題是眞的，基本事態就存在；如果基本命題是假的，則基本事態不存在”(4.25)，現在，紐拉特和卡爾納普說，爲了知道句子的眞或假，我們不需要把它與實在作比較，一個命題是眞的，是當它與某一語言符號系統內所有句子不發生矛盾，一個

命題是假的，是當它與某一語言符號系統內某些句子發生矛盾。實在是客觀的和確定的，而語言符號系統是人爲的和任意的，那麼眞理標準不就是沒有確定性了嗎？維也納學派創始人石里克就看到了這一點，他說："那麼留下來一般地作爲眞理的標準的將是什麼呢？既然不應該採取這樣的態度，即科學中的一切命題都要以完全確實的記錄句子做準則，倒應該這樣，即每一個句子都要符合一切別的句子，因而每一個別的句子都將被看做基本上是可以修改的，那麼眞理就只能是句子相互間的一致性了。"㉒

由此可見，以紐拉特和卡爾納普爲代表的邏輯實證主義者企圖擺脫維特根斯坦哲學的致命傷，結果是走向更加徹底的主觀主義約定論。科學系統成了人們任意建立起來的東西，科學知識的基礎是人們任意的約定或選擇，整個科學理論和科學系統猶如建築在沙灘上的樓閣。我們不能不對這種對維特根斯坦的批評感到懷疑，我們不得不承認，他們雖然試圖去解決維特根斯坦的問題，但這些問題卻又以另外一種形式沒有解決地保留下來。

註　釋：

①《邏輯哲學論》，商務印書館，1962 年版，第 8 頁。以下引用該書警句根據《邏輯哲學論》德英對照本，倫敦，1961 年版。

②同①，第 71 頁，轉引自莫尼茨，《當代分析哲學》，紐約，1981 年，第 405 頁。

③同①，維特根斯坦：《邏輯哲學論》，第 20 頁。

④按照這樣一種解釋，《邏輯哲學論》英譯本第一版將 Sachlage 和 Sachverhalt 譯成 fact(事實)和 atomic fact(原子事實)是不正確的。D.F.皮爾斯(Pears)和 B.F.麥克金納斯重新譯的《邏輯哲學論》(倫敦，1961)裏已改正了這種錯誤，在新英譯本裏，Sachlage 譯爲 situation(情況)，Sachverhalt 譯爲 states of affairs(事態)，Tatsache 譯爲 fact(事實)。

⑤關於前期維特根斯坦的解釋，請參見拙著〈邏輯哲學論對維也納學派的影響和經驗主義解釋問題〉，見《哲學研究》1987 年第 9 期。

⑥維特根斯坦在他的《1914－1916 年筆記本》裏說："我的全部任務在於解釋語句的性質"，見芳恩(K.T.Fann)的《維特根斯坦的哲學思想》，英文版，1969 年，第 8 頁。

⑦巴斯摩爾，《哲學百年》，倫敦，1966 年，第 354 頁。

⑧封・密昔斯，《實證主義》，第 361 頁。

⑨艾耶爾，《語言、眞理和邏輯》，英文版，1956 年，第 86－87 頁。

⑩這裏意義一詞的德文是 Bedeutung，此字在弗雷格那裏我們譯爲"所指"，但因爲維特根斯坦不強調名稱有 sinn(意義)，所以我們按照皮爾斯和麥克金納斯的新英譯本的譯法即 meaning，譯成意義。

⑪斯賓諾莎，《倫理學》，商務印書館，1959 年版，第 239 頁。

⑫卡爾納普，《哲學和邏輯句法》，中譯本，第 18 頁。

⑬紐拉特，〈物理主義〉，見《紐拉特哲學論文集》，英文版，1983 年，第 52 頁。

⑭紐拉特，〈社會學和物理主義〉，載艾耶爾編《邏輯實證主義》，第 285 頁。

⑮同⑭，第 283 頁。

⑯卡爾納普，《語言的邏輯句法》，英譯本，1954 年，第 227 頁。

⑰同⑯，第 XIII 頁。

⑱同⑯，第 20 頁。

⑲同⑯，第 XV 頁。

⑳同⑲。

㉑紐拉特，〈物理主義的社會學〉，見《認識》雜誌 II (1932)，第 403－404 頁。

㉒石里克，〈論知識的基礎〉，見《認識》雜誌 IV (1934)，第 84 頁。

第5章

邏輯實證主義——維也納學派

分析哲學經過羅素和維特根斯坦的倡導和發展，終於在本世紀二十年代初期開始形成了著名的所謂維也納學派的邏輯實證主義的哲學運動。這是當莫里茲·石里克於1922年到維也納大學接任歸納哲學講座時圍繞他而組織起來的一個哲學家和數學家集團，主要成員有卡爾納普、魏斯曼(F. Waismann)、紐拉特、菲格(H. Feigl)、克拉夫特(V. Kraft)、漢恩(H. Hahn)、門格爾(K. Menger)和哥德爾(K. Gödel)等人。住在維也納附近的維特根斯坦雖然不是該集團的正式成員，但是他和石里克、魏斯曼保持密切的聯繫，他的著名的《邏輯哲學論》，正如艾耶爾所說的，"在很大程度上，至少在維也納學派的早期，成爲他們仿效的範例。"①

從二十年代末到三十年代中期，維也納學派經歷了一個熱情洋溢的時期。1929年，由卡爾納普、漢恩和紐拉特起草的宣傳小冊子《科學世界觀：維也納學派》乃是向世界公開宣告維也納學派正式成立的宣言書，它把自己的觀點和立場表述爲結束一切哲學的哲學，是一個趨向新的啓蒙

運動形式的決定性的轉折。同年 9 月，在德國物理學協會和數學協會於布拉格召開的會議上，維也納學派第一次作爲一個有組織的獨立團體與賴辛巴赫領導的柏林經驗科學協會，聯合舉辦了“精密科學認識論”討論會。1930 年卡爾納普和賴辛巴赫接管了《哲學年鑑》，改名爲《認識》雜誌作爲維也納學派的機關刊物。在《認識》創刊號上，石里克發表了著名的〈哲學的轉變〉一文，他宣佈說：“我確信我們正處在哲學上徹底的最後轉變之中，我們確實有理由把哲學體系間的無結果的爭論看成結束了。我斷言，現代已經掌握了一些方法，使每一個這樣的爭論在原則上成爲不必要的；現在主要的只是堅決地應用這些方法。”② 1930 年維也納學派再次與柏林經驗科學協會聯合在哥尼斯堡召開了“精密科學認識論”第二屆討論會。1931 年卡爾納普到布拉格大學任教，並和那裏的弗蘭克教授一起建立了維也納學派的布拉格分部。至此，維也納學派與歐洲各國和美國學術界發生廣泛接觸和交流，取得各國科學家和哲學家的同情和支持。在歐洲，它不僅與柏林經驗科學協會——即所謂柏林學派，其主要成員除賴辛巴赫外，還有亨佩爾——結成了聯盟，而且以卡塔賓斯基、魯卡西維茨、塔爾斯基和阿尤支凱維茨爲首的華沙學派也參與了維也納學派的活動，共同形成了歐洲邏輯實證主義運動。在美國，莫里斯把邏輯實證主義與美國本土的實用主義加以結合，形成所謂“科學經驗主義”，以後內格爾(E. Nagel)和蒯因也先後來維也納和布拉格會見石里克和卡爾納普，力圖

把邏輯實證主義觀點推向美國。在美國，維特根斯坦天然地起了聯繫的橋樑作用，通過他的關係，不僅有分析哲學的開創者羅素，而且有倫敦大學哲學教授斯特賓(Stebbing)等人與維也納學派發生聯繫，青年哲學家艾耶爾也於 1932 年來到維也納，參加維也納學派的活動，他在 1936 年出版的《語言、眞理和邏輯》一書就是向英語國家介紹邏輯實證主義的一部簡明教科書。爲了組織更廣泛的國際合作，開展國際性的科學討論，1934 年維也納學派在布拉格召開了一次國際性的預備會議，會議決定每年召開一次"科學統一運動"的世界大會。大會於 1935 年在巴黎，1936 年在哥本哈根，1937 年在布拉格，1938 年在英國劍橋召開，最後一次大會是 1939 年在美國麻薩諸塞州埃布里奇的哈佛大學召開。

不過，從三十年代後半期開始，維也納學派逐漸趨於瓦解，這一方面是由於它的主要領導人石里克在 1936 年被一個神經病患者槍擊去世，主要成員之一漢恩也於 1934 年突然病逝，另一方面是第二次世界大戰爆發，希特勒上台強行佔領奧地利之後，維也納學派大部分成員遷居於美國、英國和荷蘭等地。到 1938 年，維也納學派作爲一個組織已不復存在了。不過，由於它的主要成員卡爾納普、菲格和亨佩爾等人去到了美國，從四十年代起美國成了邏輯實證主義的新的中心，維也納學派的思想由此轉入了國際性的哲學運動。

第一節　維也納學派的基本觀點

正如邏輯實證主義與其說是一個學派，毋寧說是一個運動一樣，維也納學派的成員的觀點也並不是完全相同的，他們之間對於具體問題的分歧和爭論形成了維也納學派發展的複雜歷史。不過，它作爲歐洲哲學的一場新運動，有幾個共同的基本觀點需要我們首先指出的：

一、反對形而上學

在維也納學派看來，維特根斯坦對於哲學最決定性的貢獻就在於他通過其語言邏輯對命題意義的分析，把所有傳統哲學的命題和問題宣佈爲無意義的，從而把哲學安放在“語言批判”的基礎之上。維特根斯坦這一觀點構成了維也納學派反形而上學的基本綱領。艾耶爾寫道：“他們（指維也納學派的成員——引者）思想所具有的實證主義的特點從他們拒斥形而上學這點上最強烈地表現出來。按照他們的解釋，形而上學包含著一種哲學上的狂妄企圖，這就是把實在描述爲一個整體，或者要發現宇宙的目的，要超出日常生活的世界達到某種超越於可感事物之上的精神的秩序。他們譴責這種企圖並不是因爲它過分地思辨，甚至也不是因爲它是錯誤的，而是因爲它是完全無意義的。他們的這個結論是通過運用著名的證實原則這個意義標準才得到的。”③

正如維特根斯坦說“哲學著作裏的大多數命題和問題不是假的，而是無意義的。因此我們根本不能回答這一類問題，我們只能確定它們的荒謬無稽”一樣，石里克在其〈哲學的轉變〉一文裏寫道：“凡是可以表達的，就是可以認識的，就能對它提出有意義的問題。因此，沒有什麼原則上不能回答的問題，沒有什麼原則上不能解決的課題。人們一向認爲不能回答，不能解決的，並不是眞正的問題，而是無意義的語詞排列。這些語詞排列表面看來雖然好像是問題，因爲它們似乎滿足了通常的語法規則，但實際上卻是一些空洞的聲音組成的，因爲它們違背了新的分析方法所發現的邏輯句法的深刻內在規則。”④同樣，卡爾納普在其《哲學和邏輯句法》一書中寫道：“我將把那些自以爲是表達關於在一切經驗之上或在一切經驗之外的某種東西，例如關於事物的實在本質、關於自在之物、絕對以及諸如此類的知識的命題稱爲形而上學。……所有這些哲學論題都是沒有經驗內容、沒有理論意義的。它們是虛假論題。”⑤

維特根斯坦在《邏輯哲學論》裏雖斷然地排斥了形而上學，但他仍然暗示形而上學者可能掌握眞理，僅僅由於語言的限制妨礙他們描述眞理，他的著名的一句話（即《邏輯哲學論》最後一句話）是說“一個人對於不能說的東西應當保持沉默”，似乎就暗含了有一些有意義的東西是人們不能說的。但維也納學派堅決否定了這一暗示，他們認爲，凡是有意義的，都是可以說的，所以凡是不可以說的，就一

定是無意義的，用蘭姆賽的一句話來說：“凡是我們不能說的，我們既不能說，也不能吹口哨。”

維也納學派反對形而上學的根本武器是他們所謂證實原則這一意義標準，這一原則是說：凡是有意義的命題都是可以證實的，因此命題的可證實性就是命題的意義，用他們典型的表述就是：“命題的意義就是它的證實方法”⑥。按照他們的看法，任何關於實在的命題，都是有眞或假的命題，誰講了一句話，他就必須知道在什麼條件下可以證實該命題是眞或假的，如果一個命題的眞假在任何方式下沒有證實的可能性，那麼這個命題不是作爲假的命題，而是作爲根本無意義的命題被拒斥掉。“命題的意義就是它的證實方法”這一證實原則在維也納學派這裏表現爲一種經驗的可證實性原則，一個命題是否有意義最終表現爲它是否能還原到可能的經驗。石里克寫道：“爲了理解一個命題，我們必須能夠正確地陳述那些使命題眞的個別條件和那些使命題假的其他個別條件。‘條件’意味着經驗事實，所以經驗決定命題的眞或假，經驗證實命題，因此一個問題解決的標準就在於它是否能還原到可能的經驗。”⑦或者用卡爾納普的話來說，凡是有意義的關於事實的命題都可以演繹出一些知覺的命題，凡不能演繹出任何知覺的命題就根本不是命題，而只是“一串空洞的字眼，簡直就是沒有意義的”⑧。正是以這條著名的命題意義的可證實性原則，維也納學派把一切傳統哲學的命題和問題都作爲無意義的命題和問題而加以拒斥。

維也納學派以可證實性原則作爲經驗意義標準來拒斥形而上學的最顯明的例子是石里克對“外在世界的實在性”問題的形而上學論斷的分析。他說，在日常生活和科學中，我們使用“外在世界”一詞來指稱那些區別於所謂“內在的和意識的世界”的事物，其意義是完全清楚的。在日常生活中，“外在世界”所指的不是別的東西，只是山、樹木、房屋、禽獸和人。如果我們說這座山、樹木等的世界是存在的，那麼它的意義連小孩都知道。我們每個人都知道“在郊外公園內有一別墅”這一命題的意義，因爲我們知道怎樣去證實這個命題。如果我到這個地方，遇到一定形式的建築物呈現在眼前，那麼我們說：是的，這裏確實有一別墅，如果不然，我們就說，那個命題是假的。如果有人向我們提出，這座別墅在昨天夜裏已經存在了麼？那麼我們回答說，這是沒有什麼可懷疑的。因爲不可能今天早上就築成這座別墅，此外，這座別墅的建築格式和情況已經顯出，它不僅僅昨天就在這裏，而且一百年以前，即在我們出生之前就存在的。所以我們在日常生活中具有非常確定的經驗標準可以用來斷定房屋、樹木是否在我們未見到它們以前就存在，或者它們在我們生前就已經存在，並且在我們死後將繼續存在。這就是說，“那些事物是不依存我們而存在”這個命題，是具有一個完全明白的可以證實的意義。同樣，在科學裏，“外在世界”一詞所意味的完全與日常生活裏的意義一樣，例如原子、電場等都不過是些構成房屋和樹木的東西，因此它們同房屋、樹木等是同

樣實在的。事實上我們確信，甚至爲科學家假定的最細小的“不可見物”也是與一棵樹或一顆星一樣實在的，它們在原則上都是可以證實的。關鍵在於我們如何理解形而上學家所謂外在世界的實在性。“我們怎樣區分超越的或者形而上學的外在世界與經驗世界呢？在哲學體系中，這種形而上學的外在世界被看作是某種存在於經驗世界後面的東西。這裏‘後面’一詞是指它不能像經驗世界那樣被認識，是指它存在於經驗的那一邊，它形成可認識的與不可認識的鴻溝。”⑨石里克堅決反對這種所謂超驗的、不可知的形而上學世界概念，他認爲這樣一種外在世界概念完全是不可證實的，因而是無意義的。他說：“我們必須說，你所指的存在或實在是一種完全不能表達的東西，是不能以任何方式說明或解釋的東西。但是儘管如此，你仍然相信這些詞是有意義的，關於這一點我們不想與你爭論。但是有一點是非常確定的，就是按照剛才所說的，這些詞的意義是用任何方式都不能說明白的，它是不能通過口傳或筆述、姿勢或動作來表達的。因爲如果這是可能的話，在我們面前就應當有一個可證實的經驗事實，而且在‘存在一個外在世界’這個命題爲眞時的世界與這個命題爲假時的世界也應當有所不同，然後這種不同才可以構成實在的外在世界一詞的意義，這種意義是一種經驗的意義，這就是說，這個實在的外在世界只能是我們人類所能認識的經驗世界。談論一種其他的世界是邏輯上不可能的。關於這個問題是無法討論的，因爲沒有一個可能的命題可以把一種不

可證實的存在的意義表達出來。……否定超越的外在世界的存在和肯定超越的外在世界的存在，都是形而上學的命題。因此徹底的經驗主義並不否定超越的存在，而只是表明：肯定和否定這個超越的存在都是同樣無意義可言的。”⑩在石里克看來，最後這一點極其重要，一個命題是假的和一個命題是無意義的，完全是兩回事，一個假命題並非是無意義的，“我們說‘一個形而上學的外在世界是無意義的’這個命題並不是說‘沒有一個形而上學的外在世界’，完全不是這回事。經驗主義者對形而上學家並不說：‘你說的話是錯誤的’，而是說：‘你說的話完全沒有內容！’經驗主義者並不反駁他，而是說：‘我不懂你所說的是什麼’。”⑪

二、分析命題和綜合命題的二分法

正如萊布尼茲關於理性眞理和事實眞理、休謨關於觀念關係的推理和關於事實的推理、康德關於分析判斷和綜合判斷、維特根斯坦關於重言式和事態的邏輯圖象的區分一樣，維也納學派也堅決強調了分析命題和綜合命題的區分。所謂分析命題是指對經驗事實無所表達的命題，如數學和邏輯的命題，它們是必然的和普遍的，它們的眞理性僅僅來自這種命題所包含的詞或符號的意義，我們只要借助邏輯工具就可以判斷其正確與否，而不需要求助於經驗的證明，反之，所謂綜合命題是指對經驗事實有所表達的命題，如自然科學中的命題，這種命題不是必然的和普遍

的，它們的眞理性需要求助於經驗的證實。石里克曾把這兩種命題稱之爲“形式眞理”和“經驗眞理”，“經驗眞理”是表達經驗事實的命題，其效用性全憑經驗加以證實，反之“形式眞理”以分析命題爲根據，其效用性在於語言系統的應用法則，他說：“前者是以實在的事情爲根據，後者則以語言的形式爲根據，所以前者的意義是需要觀察的說明，至於後者的意義，如已理解了就完全理解了”，“重言式自然是先天眞理，因爲它對事實無所表達，與經驗亦毫無關係，我們理解兩個語詞是否同値，根本無需事實的說明，而從它所假定的意義中即能判斷。”⑫在石里克看來，無論“5＋7＝12”，還是“今天或者下雨，或者不下雨”，都不是對事實有所表達的綜合陳述，前者只是一種我們用以使包含符號 5＋7 的陳述轉換成包含符號 12 的陳述的符號應用法則，後者只是邏輯學中排中律的一個替換實例，所以它們都是必然眞的，反之，“行星的數目是 9”和“今天下雨”則是一個對事實有所表達的綜合陳述，它們的眞僅依賴於觀察，只有通過經驗才能證實。

在維也納學派看來，分析命題和綜合命題的區分正是人工語言（理想語言）和自然語言（科學語言）區別的標誌。人工語言是嚴格按照邏輯規則精確地構造出來的語言，它本身是分析命題，它的主要功能是對自然語言或科學語言在認識上有意義的那些特徵作更嚴格的和系統化的考察。用卡爾納普的話來說，就是“借助人工語言的準確合理的重構和解釋”，這是邏輯澄清工作的第一步和不可缺少的一

步。至於更進一步，即確定自然語言或科學命題——它們是綜合命題——的眞或假，則取決於經驗證實。至少，根據石里克、卡爾納普、賴辛巴赫和許多其他人所共同主張的觀點，一切命題分爲分析命題和綜合命題這一問題是通過自然語言和構造語言的區別來解決，這種二分法爲恰當地說明形式科學(邏輯和數學)和事實科學或經驗科學的區別提供了基礎。

對於維也納學派來說，分析命題和綜合命題的區分有如命題意義的可證實性原則一樣，是他們反對形而上學的重要依據。他們強調說，具有認識意義的命題不外乎兩類，即分析命題和綜合命題。形而上學命題既不是根據其邏輯形式就能判斷其眞假的分析命題，也不是借助經驗的證實就能確定其正確或錯誤的綜合命題，而是一些根本沒有認識意義的僞命題。卡爾納普在其〈通過語言的邏輯分析清除形而上學〉一文中說："有意義的陳述分爲下列幾類。第一類，有一些陳述，其眞實只是由於它們的形式(用維特根斯坦的話說，就是'重言式'，與康德的分析判斷近似)。關於實在，它們什麼也沒有說。邏輯和數學的公式屬於這一類。它們本身並不是事實的陳述，只用來使這種陳述變換形式。第二類是這些陳述的否定(矛盾)。它們自相矛盾，因而根據自身的形式便是假的。關於其他陳述，其眞假的判定在於記錄句子。因此它們是(眞或假的)經驗陳述，屬於經驗科學的範圍。如果人們想構造任何不屬於上述幾種類型的陳述，那麼它們將必然是無意義的。因爲形而上學

既不想斷言分析命題，也不想落入經驗科學領域，它就不得不使用一些無應用標準規定的，因而是無意義的詞，或者把一些有意義的詞用這樣一種方式組合起來，使它們既不產生分析的(或矛盾的)的陳述，也不產生經驗陳述。在這兩種情況下，都將不可避免地產生僞陳述。”⑬同樣，艾耶爾也這樣寫道：“形而上學家的言詞是沒有意義的這個事實，並不僅僅是從它們沒有事實內容這一點推論出來，它是從沒有事實內容這一點結合它們不是先天命題這一點而推論出來的……因此我們可以把一個形而上學句子規定爲想去表達一個眞正命題的句子，但是，事實上，它既不表達一個重言式命題，又不表達一個經驗假設。並且，因爲重言式命題和經驗假設構成有意義命題的整個的類，所以我們就有理由下結論說，一切的形而上學斷定都是沒有意義的。”⑭

其次，分析命題和綜合命題的區分也說明了對語言的邏輯分析和對語言的歷史探討這兩種方法的區別。按照賴辛巴赫，哲學分析包括兩種類型的分析，即對科學理論發現情況的歷史—心理的分析(即他所謂“發現的情況”〔the context of discovery〕)和對科學理論證明情況的邏輯的分析(即他所謂“證明的情況”〔the context of justification〕)。因此語詞和語句的意義既有依賴於文化、時代、講話者、作者、聽者、讀者的綜合性，又有其受邏輯規則制約的分析性，一旦歷史類型的探討轉爲邏輯分析類型的重構，我們就可以不依賴於經驗而有意地決定某些規則和定

義。因此，即使在五十年代蒯因發動了對現代經驗主義這一二分法教條的攻擊之後，維也納學派元老菲格仍堅持分析命題和綜合命題之間明確的區別不僅是有益的而且是不可缺少的，他認爲，對於分析和綜合這種二分法的反叛正是由於把對語言的邏輯分析和對語言的歷史探討混淆了起來的結果⑮。

三、哲學是語言批判

正如維特根斯坦說“哲學不是理論，而是一種活動。哲學的結果不是若干哲學命題，而是使命題明晰”一樣，維也納學派也強調了哲學不是知識體系，而是對語言進行邏輯分析的活動，或者更明確地說，哲學是一種澄清自然科學的命題和揭露形而上學之爲無意義的活動。石里克寫道：“我們現在認識到哲學不是一種知識的體系，而是一種活動的體系，這一點積極表現了當代的偉大轉變的特徵；哲學就是那種確定或發現命題意義的活動。哲學使命題得到澄清，科學使命題得到證實。科學研究的是命題的眞理性，哲學研究的是命題的眞正意義。”⑯同樣，卡爾納普在《哲學和邏輯句法》一書裏寫道：“我們維也納學派所運用的，並且通過運用試圖進一步發展的哲學思維方法的主要特點，這就是科學的邏輯分析的方法，或更確切地說，是對科學語言的句法分析的方法。”⑰

在維也納學派看來，過去時代最嚴重的錯誤之一就是在於誤解了哲學的眞正性質和任務。哲學與科學不同，它

並不能對什麼是眞實的有所斷定，它所能斷定的只是命題或問題的意義。關於什麼東西是否眞實的問題，我們只能通過日常生活和科學方法，也就是通過經驗證實才能作出決定，這屬於科學的事務，而哲學的事務只是提供對這一問題的意義的分析，因此任何問題的眞正解答是科學和經驗給予的，而哲學的眞正工作只是“尋找論斷和問題的意義，並且把這些意義搞清楚。”⑱換句話說，哲學的眞正工作不在於提出命題或建立理論，哲學只是一種授義的行動。他們把這樣一種關於哲學性質的新穎看法稱之爲“哲學的偉大轉變”，或“哲學中的革命”。他們認爲，過去的哲學家正由於誤解了這種哲學的本質，才去對世界的本質進行哲學的玄想，因而引導到無意義的形而上學，而現在如果把哲學的研究嚴格地限制在對語言的邏輯分析的範圍，那麼不僅不會產生無意義的形而上學，而且一切哲學的爭論也就消失了。艾耶爾在他那本被視爲邏輯經驗主義教科書的《語言、眞理和邏輯》中寫道：“就哲學的性質而言，沒有東西能保證相互衝突的哲學派別或‘學派’的存在。因爲，僅當有效的證據不足以決定一個命題的或然性時，關於這個命題的意見分歧才是有道理的，但是就哲學命題而論，情況永遠不會是這樣。……因此，我們這些關心哲學狀況的人，不能再勉強同意哲學家之間有派別分歧存在。因爲我們知道，如果那些派別之間的爭論的問題在性質上是邏輯的，那麼，這些問題能夠被確定地回答。如果爭論的問題不是邏輯的，它們就必須或者作爲形而上學的問題被拒

序，或者被作爲經驗探究的主題。”⑲

維也納學派所謂對語言的邏輯分析包括有對語言的句法分析和語義分析兩種類型，前期他們著重句法分析，後期著重語義分析。所謂句法分析是研究語言構成的邏輯規則和定義，它不涉及語詞或語句的意義，而僅僅研究語言由以構成的那些符號的種類和順序。這是一種關於語言的形式理論。按照卡爾納普的看法，這種形式理論包括兩條基本規則，即形成規則和變形規則，形成規則是指符號如何組成合適的句子，變形規則則是指一個句子如何推出另一個句子。所謂語義分析是指對語詞或語句的意義的研究，它涉及到語言和世界的關係。它分爲描述的語義分析和純粹的語義分析，前者描述和分析某種或許多種歷史地形成的語言的語義學特徵，它屬於經驗科學，後者是對語義系統本身進行構造和分析，它屬於邏輯科學。正是基於這兩種分析的區分，維也納學派在三十年代末從邏輯句法學轉向邏輯語義學。

第二節　可證實性原則及其演變

維也納學派整個理論的一條基本原則是：一個語句要作出認識上有意義的斷定，因而可以說它是眞的或假的，當且僅當它或者是(1)分析的或矛盾的——在這種情況下，我們說它具有純邏輯的意義；或者是(2)能夠，至少在原則上能夠用經驗來檢驗的——在這種情況下，我們說它是有

經驗的意義。因此一個關於實在有所表述的命題——這樣它就不是一個分析的或矛盾的命題——唯有能(至少在原則上)加以經驗檢驗的，才有認識上(而不是情感上)的意義，如果經驗證實了這一命題，這命題就是眞的，反之就是假的，但不論是眞的或假的命題，都是有意義的命題。因此可經驗證實性就成了區分命題是否有意義的標準，也就是區分眞正的科學假說和形而上學或超驗的假說的標準，區分科學和僞科學的標準。

這一標準也就是他們所謂的可證實性原則，即"一個命題的意義在於它的證實方法"。應當注意的，維也納學派並不是把這一原則用作決定某一命題之爲眞或假的標準，事實上我們也不應當把這一原則用作決定某一陳述實際上爲眞或假的方法，他們只是把這一原則作爲確定命題眞理性的必要條件，即命題先要有意義，才能有眞假，證實原則是一種衡量命題之有無意義的標準。在他們看來，確定命題的眞或假，這是科學實驗的結果，是科學家的事務，而哲學家的事務只是在科學家具體檢驗一個命題是否眞之前而對該命題的意義進行確定，只有有意義的命題才有眞假的可能性。確切地說，維也納學派用他們的證實原則是要解決這樣一個在先的問題——一個哲學的或邏輯的問題：一個探究或表達這個探究的語言是不是有意義的。

這一條原則最早是由魏斯曼在1930年〈或然性概念的邏輯分析〉一文中提出的，他說："一個命題描畫一個原子事實，原子事實存在或不存在，居間者是沒有的，因此命

題只能是眞或假，沒有眞假之間的過渡環節，一個命題是否眞，如果在任何方式下不能確定，那麼這個命題就根本沒有意義，因爲命題的意義就是它的證實方法。事實上，誰講一句話，他就必須知道在什麼條件下稱命題爲眞或假的，如果他不能這樣做，那麼他就不知道他說了些什麼。最終不能被證實的命題，是根本沒有證實的可能性，它沒有那種意義。”⑳如果更明確地表述，這一原則就是：任何陳述S要在認識上有意義的，就必須有觀察陳述O_1O_2……On 的一個無矛盾的有窮集，使 S 推導出 O_1O_2……On 的合取，並且從後者也能推導出 S。自從這一原則明確地被表述以來，關於這一原則的性質，它的意義以及它的合理性，在哲學界掀起了一場爭論㉑。巴斯摩爾曾在他的《哲學百年》一書裏把這場爭論所爭論的問題概括爲如下五個問題：

(1)證實原則，就其本身而言是一個命題，但它既不是一個經驗的概括，也不是一個重言式，那麼它是一種什麼性質的命題呢？

(2)我們通常所說的意義是指語詞和語句的意義，命題是語句所意味的東西，而不是有意義的東西，另一方面，命題又正是我們要證實的，要描述爲眞或假的東西，那麼可證實性又怎麼能夠與意義相等同呢？

(3)命題可以是不可證實的，或者因爲我們在某一階段不能提出任何證實這些命題的方法，或者因爲證實它們在客觀條件方面是不可能的，這些不可證實性哪一種本身附帶了無意義性呢？

(4)“證實”(verify)一詞是有歧義的，它能夠指“證明……爲眞”，又可以指“檢驗……的眞”，我們是否是說，一個命題只有在我們有了一種操作方式，這種方式如果成功就證明它是眞的，才是有意義的，還是說只要有一種檢驗它的方式，該命題就是有意義的？

(5)證實原則最後會導致證實者(verifiers)，如果一個命題的意義就在於證實它的東西，這些證實者本身就不能是命題，或者換句話說，必定有這樣一些命題，其意義就以某種方式存在於它們自身之中，它們究竟是什麼呢？㉒

邏輯實證主義運動的複雜的歷史可以說都與這些爭論問題有關，或者可以更恰當地說，企圖解決這些爭論問題因而形成了邏輯實證主義運動的複雜的歷史，下面我們可以通過研究維也納學派兩個主要成員石里克和卡爾納普，以及它在英國的主要代表艾耶爾的觀點，對這一歷史作一簡要的描述。

在1932年發表的〈實證論與實在論〉一文中，石里克在指出哲學本來的工作就是尋找論斷和問題的意義，並且把這些意義搞淸楚之後，立即談到了命題的意義就是“在於它能對一定的事實有所表述”㉓。他說，這個被表述的情況必須能夠指出來，然後我們才能說，這個命題的意義已經說明。人們可以說，命題自己說明情況，當然這只是對於懂得它的人來說的。但是什麼時候我懂得一個命題呢？是不是認識這個命題中出現的字的意義，就算懂得命題了呢？石里克認爲，字雖然可以用定義來說明，但在定義上

又可能出現新的字，它們的意義我們又需要認識，因此下定義不能無止境地繼續下去，我們最後必定會遇到一些字，它們的意義是不能再用命題來描述的，而必須直接把它們指出來，這也就是說，字的意義到了最後必須能指出來，它必須是“給與”的。從這裏，石里克得出結論說：“命題的眞實和虛假的特徵，是在於在一定的條件之下出現一定的給與性，或者不出現一定的給與性，如果這一點被確定了，那麼關於命題內容的一切都被確定了，因而我就懂得它的意義。”㉔

這裏我們可以看出，語詞和命題的意義理論到了維也納學派這裏有了一個重要的轉變，按照弗雷格和早期維特根斯坦的看法，語詞和命題的意義在於它們的邏輯規則或邏輯句法，也就是說，理解一個語詞的意義就在於定義語詞的方法，而理解一個命題的意義就是理解組成該命題的各個語詞的意義以及它們之間的邏輯句法規則，這裏只是把意義理論作爲一種邏輯理論，他們似乎想從邏輯方面形式地規定語詞和命題的意義。但石里克卻把這種意義的邏輯理論轉變成一種意義的經驗主義理論，在他看來，命題的意義與該命題在一定條件下出現或不出現一定的給與性相聯繫，也就是說，“一個命題只有在下列的條件下才能說明其意義：就是它通過一種證實可以區別的，可以斷定它是眞的或假的。”㉕說明一個命題爲眞的條件與說明該命題的意義在石里克看來，不是不同的事，而是一回事。命題的意義就是它的證實方法，實際上就是說，我們要在實

際上從事證實活動之前能夠規定爲判斷一命題爲眞而必須在感性的觀察經驗中得到滿足的條件，因而也就是能夠規定爲判斷一命題爲假而必須不在經驗中出現的條件。要是我們不能做到這一點，該陳述就是僞陳述，它是不可證實的，因而是沒有意義的。

這裏首先出現的一個問題就是所謂**原則上的可證實性**和**實際上的可證實性問題**。因爲有些命題是不可證實的，很可能是由於科學技術條件的限制而不能對它進行實際的證實，例如石里克在1932年寫那篇論文時還根本沒有登月技術或攝取月球另一面的照片的技術，因而“在月球的那面有三千米高的山”這一命題就沒有實際的證實條件，那麼這個命題是否就沒有意義呢？石里克說：“我們這裏所說的‘可證實性’是指‘原則上的可證實性’，因爲一個命題的意義並不依賴於我們在某個特定時間能不能實際地進行證實的條件的。毫無疑問，‘在月球的那面有三千米高的山’這個命題有很好的意義，雖然我們有技術上的障礙，無法對它加以證實，雖然我們根據科學事實來說，還沒有人到達過月球的那一面，然而這個命題並不因而失去它的意義。”㉖反之，如果有人認爲在電子的內部有一種核子，然而它是絕對無外發的作用，因而它的存在是根本無法感覺的，那麼這就是一種無意義的主張，因爲照他的意見，這種東西根本無外發作用，因而它的存在或不存在與一切可以觀察的東西完全沒有什麼關係，這一命題不僅沒有實際上的可證實性，而且也沒有原則上的可證實性，因而它

是毫無意義的，石里克說：凡是實際經驗上不可能證實的，是可以想像的，但是凡是原則上不可證實的，則是根本不可想像的，因而是完全無意義的。石里克在這裏試圖用原則上的可證實性來放寬可證實性原則這一經驗主義意義標準。

石里克關於可證實性作的第二個區分是所謂**邏輯的可證實性**和**經驗的可證實性**。在 1936 年發表的〈意義和證實〉一文裏，石里克再次強調了可證實性原則作爲經驗主義意義標準，他把規定語詞用法的規則等同於陳述證實或否證句子的方式。"當我們問一個句子'究竟意味著什麼?'時，我們所期望的就是說明在哪些情況下可以用這個句子，我們需要描述在什麼條件下這個句子會形成一個眞命題，在什麼條件下會形成假命題。這樣，一個詞或一組詞的意義就是由一系列規則所決定的，這些規則規定了詞的用法，我們可以按照維特根斯坦的辦法，稱之爲詞的語法規則。……陳述一個句子的意義，就等於陳述使用這個句子的規則，這也就是陳述證實(或否證)這個句子的方式。一個命題的意義就是證實它的方法。"㉗石里克之所以把語法規則等同於經驗證實原則，是因爲語法規則在他看來是由所謂"實指定義"構成的。所謂實指定義，就是用一個指明某些詞的實際用法的行動來解釋這些詞，他認爲，沒有一種理解意義的辦法不是最終涉及實指定義的，因此，語法規則都要涉及經驗或證實的可能性㉘。他說："我們完全知道這個句子的整個語法，也就是說，我們確切地知道這個

句子適用的那些情況。因此，知道一個命題怎樣得到證實，就是在語詞上和邏輯上理解該命題，而不是什麼在它之外和之上的事情。所以我認爲，我們要求一個命題可以證實時，並不是添上一項新的要求，而只是表述那些實際上一直被承認爲意義和可理解性所必要的條件。”㉙

在石里克看來，可證實性的意思就是證實的可能性。這種可能性一般分爲“經驗的可能性”和“邏輯的可能性”。所謂經驗的可能性是指句子所表達的事實同自然規律不發生矛盾的可能性，即“同自然規律相容”，而所謂邏輯的可能性是指句子服從我們爲我們的語言制定的語法法則。石里克認爲，他所謂的證實可能性不是指經驗的可能性，因爲我們不能自誇對自然規律具有完全的、確鑿的知識，因此我們決不能確鑿地斷定任何事實的經驗可能性，我們最多只能談到可能性的程度，如果證實的可能性是指這種經驗的可能性，就會有不同程度的可證實性，意義的問題就成了或多或少的問題，而不是或是或否的問題。另外，經驗的不可能性不等於證實的不可能性，例如“水往高處流”這個命題所描述的事實在物理學上是不可能的，但這種不可能性並不等於這個命題是沒有意義的，“水往高處流”應當說是有意義的，只不過它是假的，一個命題所描述的事實儘管與自然規律不相容，但這並不會使這個命題失去它的意義。因此石里克堅持認爲，同意義相聯繫的證實可能性不能是一種經驗的可能性，而只能是一種邏輯的可能性，他說：“必須強調指出，當我們講到可證實性時，

是指證實的邏輯可能性，除此以外，沒有別的意思。”㉚按照石里克的看法，作爲意義的充足而必要條件的證實的邏輯可能性，是按照那些給句子中語詞下定義的規則構造句子時創造出來的，語法規則不是在自然界某處發現的，而是人造的，原則只是任意的，你不能通過發現一種證實某一句子的方法，而只能通過規定某一句子要如何構成，來給予句子以意義。例如命題“這座鐘樓高一百英尺和一百五十英尺”，“這位太太穿著一件淡綠的深紅色的衣裳”，“這個小孩赤身裸體又穿著一件白的長睡衣”，我們完全可以不通過任何經驗證實就能斷定這些命題是無意義的，因爲這些語句都違反了普通語言中規定句子裏詞的用法的規則。它們根本不描述任何事實。它們是無意義的，因爲它們表現了邏輯的不可能性。在石里克看來，“邏輯上可能證實和邏輯上不可能證實之間的分界線是絕對清楚明確的；意義和無意義之間沒有什麼逐步的過渡。因爲你要麼爲證實給出了語法規則，要麼沒有。第三種情況是沒有的。”㉛這裏我們又看到了石里克試圖通過證實的邏輯可能性再進一步放寬可證實性原則這一經驗主義標準。

這樣，我們是否能說石里克在這裏放棄了經驗意義的要求呢？決不是這樣，雖然石里克在這裏說意義和可證實性不依賴於經驗條件，而是由純粹邏輯上的可能性所決定的，但他所說的經驗不是指直接的感覺材料，而是指譬如我們說“一個有經驗的旅行家”這種意味著這個人不僅看到過許多事情，而且知道如何利用經驗來指導自己行動的

所謂常識經驗。就經驗這種意思而言，證實的可能性當然不依賴於任何經驗，但是如果就經驗一詞前一種意思，即指直接的感覺材料來說，石里克認爲，證實的邏輯可能性是需要依賴於經驗的，因爲語法規則最終統統指向實指定義，通過這些實指定義，可證實性同這種意思的經驗聯繫起來。他說："沒有一個表達規則要以世界上的任何規律或規則性爲前提(這種規律是休謨和康德所說的'經驗'的條件)，但的確要以那些可以加上名稱的感覺材料和情況爲前提。語言的規則就是應用語言的規則。所以必須有某種可以把語言應用上去的東西。可表達性和可證實性是一回事。邏輯和經驗之間不存在任何對抗。邏輯學家不僅能夠同時是一個經驗主義者，而且他如果想要理解他自己所做的事的話，他也必須是一個經驗主義者。"㉜

如果我們考察一下石里克認作知識最終基礎的"確證"(die Konstatierungen)概念，那麼這一點是相當明顯的。所謂確證，石里克理解爲這樣一種觀察句，這種觀察句具有如"現在這裏藍色"這種形式，這種觀察句僅指當下的感覺材料或體驗，它本身並不包含對它們的解釋或判斷。石里克認爲唯有確認才能構成我們的知識的確實基礎，任何綜合陳述的證實最終就是要把它們還原成確認這種直接的觀察陳述。他說："理解一個確證的意義的充分而又必要的條件是把它與事實相比較，這是一個爲證實任何綜合陳述所必需的過程。在所有其他綜合陳述裏，決定意義與決定眞理是不同的，有區別的，而在觀察陳述那裏，

正如在分析陳述那裏一樣，這兩方面是重合的。因此，不管確證與分析陳述是多麼不同，它們在這一點上總是共同的。它們被理解的時候也就是被證實的時候。理解了它們的意義也就是知道了它們是眞的。對於確證，同對於重言式一樣，問我是否可能在它的眞假問題上受騙，那是沒有意義的。兩者都是絕對有效的。但是分析的、重言式的陳述是空無內容的，而觀察陳述則由於提供了關於實在的知識而使我們得到滿足。”㉝可見，不管石里克如何想放寬可證實性原則這一意義標準，但他決不想減弱這一標準的經驗主義性質，對於他來說，唯有直接的感性經驗才有最終的確實性。

這樣我們就來到了維也納學派所謂**強的可證實性**和**弱的可證實性**的區別了。所謂強的可證實性是指一種完全確實的可證實性，也就是說，一個命題是強的可證實的，是當且僅當它的眞實性是可以在經驗中被確實證實的，反之，如果經驗可能使它成爲或然的，則它就是在弱的意義上可證實的。顯然，石里克是主張強的可證實性的，在他看來，對一個命題的意義要眞正確定，唯有通過強的可證實性才能說明。但是如果採取這種強的可證實性作爲有意義的標準，那麼關於規律性的普通命題——如“一切人都是有死的”、“物體在加熱時就膨脹”之類的命題——的意義就會成了問題，因爲這些命題的眞實性是不可能由任何有限系列的觀察來確實地證實的，甚至在原則上也不能加以確實證實的。因此，如果採取確實的可證實性作爲意義標準，

不僅把形而上學的陳述拒斥了，而且也把科學中關於規律的普通命題排斥在外，所以維也納學派其他的成員如卡爾納普、紐拉特和艾耶爾不同意石里克的觀點，他們採取弱的可證實性作爲命題意義的標準。

卡爾納普在他的《哲學和邏輯句法》一書裏，首先區分了**直接的證實和間接的證實**。所謂直接的證實就是在直接當下的經驗中一下子就得到的證實，我們日常生活中許多命題就具有這種直接證實的性質，如我說："現在我看到在一個藍色的底子上有一個紅色的方塊"，我就可以用我當下的知覺直接地檢驗這個陳述，如果我現在確實看到在這個藍色底子上有一紅色方塊，那麼該陳述就由這"看到"直接地證實了，反之，它就被否證了。所謂間接的證實是通過作出對未來的經驗的預見而間接得到的證實，也就是說，一個命題雖然不能直接地被證實，但可以從它以及其他已經證實的命題的合取中推導出一個觀察預見來間接地加以證實。例如"這把鑰匙是鐵製的"，我們可以通過"如果一個鐵製的東西置於磁石附近，它將被吸住"（物理學定理），"這個物體是一塊磁石"和"這把鑰匙放在磁石附近"等命題推出"如果這把鑰匙是鐵製的，那麼它將被這塊磁石吸住"這樣一個預見命題，然後通過直接的檢驗，就可得到對"這把鑰匙是鐵製的"的證實。在卡爾納普看來，任何關於規律性的科學命題都可以採取類似於這種間接證實的辦法加以檢驗，即從這個科學命題加上一些已證實的命題推導出一個假設性命題。不過，任何間接的證實只是一

種相對的確實性，而不是絕對的確實性，因此意義標準只能採取一種不完全確實的證實，也就是弱的可證實性。艾耶爾曾經在他的《語言、眞理和邏輯》一書第二版的序言裏，把他們弱的意義上的可證實性原則作了如下的表述："一個陳述是直接可證實的，如果它本身是一個觀察陳述，或者它是這樣的陳述，即它與一個或幾個觀察陳述之合取，至少導致一個觀察陳述，這個觀察陳述不可能從這些其他的前提單獨推演出來；一個陳述是間接可證實的，如果它滿足下列的條件：第一、這個陳述與其他前提之合取，就導致一個或幾個直接可證實的陳述，這些陳述不可能從這些其他前提單獨推演出來；第二、這些其他前提不包括任何這樣的陳述，它既不是分析的，又不是直接可證實的，又不是能作間接可證實的而被獨立證實。我現在可以把可證實性原則重新表述如下：可證實性原則要求一個字面上有意義的陳述，如果它不是分析的陳述，則必須是在前述的意義上，或者是直接可證實的，或者是間接可證實的。"㉞

弱的意義上的可證實性原則實際上就是說，任何有意義的綜合陳述不會得到完全的證實，而只能得到不同程度的驗證。因此證實（verify）這一概念在這裏是有問題的，它需要用一個更加寬鬆的概念來替代。爲此，卡爾納普在1936年發表的〈可檢驗性和意義〉一文中提出用"可驗證性"（confirmability）和"可檢驗性"（testability）來代替"可證實性"。他說："如果證實的意思是決定性地，最後

地確定爲眞，那麼我們將會看到，從來沒有任何（綜合）語句是可證實的。我們只能夠越來越確實地驗證一個語句。因此我們談的將是驗證問題而不是證實問題。”㉟所謂可驗證性，是指一個謂詞或語句可以歸約爲一個可觀察謂詞或語句的集合，也就是說，如果觀察語句能夠在對一個語句的驗證方面作出肯定或否定的回答，那麼就可以認爲這個語句是可以驗證的。所謂可檢驗性，是指一個謂詞或語句或者本身是可觀察的，或者可以歸約爲一個可實現（檢驗程序）的謂詞或語句，也就是說，如果我們能夠提出一種可以隨意產生某些可觀察的事件的方法，那麼被這些事件所驗證的命題就是可以檢驗的。很明顯，“可檢驗的”比“可驗證的”要求更嚴，它需要有一定檢驗的程序和方法。一個命題只要是可檢驗的，就一定是可驗證的，但一個命題是可驗證的，倒不一定是可檢驗的。卡爾納普說：

> 如果我們知道這樣一種檢驗語句的方法，我們就把這一個語句叫做可檢驗的；如果我們知道在什麼條件下這個語句會得到驗證，我們就把它叫做可驗證的。我們將會見到，一個語句也許是可驗證的卻不是可檢驗的，例如，要是我們知道，我們對事態如此這般的進程的觀察就會驗證這個語句，而對如此這般的一種不同進程的觀察就會驗證它的否定，但卻不知道怎樣安排這種或那種觀察。㊱

卡爾納普根據“可驗證的”和“可檢驗的”這兩個概念把

經驗主義的意義標準區分出四種不同的形式:

(1)一切綜合命題必定是完全地可檢驗的。

(2)一切綜合命題必定是完全地可驗證的。

(3)一切綜合命題必定是可檢驗的。

(4)一切綜合命題必定是可驗證的。

這四種形式都有一個條件，即語言中出現的謂詞要表證可觀察的東西，或者說可歸結爲可觀察的謂詞，在(1)和(3)裏還需要我們熟悉檢驗一切新引進的謂詞的方法。頭兩種形式顯然就是原來的可證實性原則的更精確的表述。完全的可檢驗性和完全的可驗證性只有那些不包括全稱命題或存在命題的語言系統才可達到，因此這兩種形式太狹窄，不適合於科學語言。卡爾納普採取最寬的標準，即第(4)種形式，這個條件在範圍上甚至比證僞原則更寬，因爲它允許我們承認那些僅僅只可以間接驗證的綜合命題。一個滿足這個標準的語言系統可以叫做經驗論的語言。因此經驗主義的意義標準現在可以明確地表述爲：當且僅當一個綜合陳述是經驗論的語言的一部分，即按照準確規則構造出來的，其命題都可以驗證的語言的一部分，這個綜合命題才是經驗地有意義的。

註　釋:

①艾耶爾等著:《哲學中的革命》，商務印書館，1986 年版，第 55 頁。

②石里克，〈哲學的轉變〉，見《邏輯經驗主義》，商務印書館，1982 年，

上冊，第 6 頁。

③同①，第 57－58 頁。

④同②，第 8 頁。

⑤卡爾納普，《哲學和邏輯句法》，中譯本，第 5、9 頁。

⑥魏斯曼，〈或然性概念的邏輯分析〉，見《認識》雜誌，第九卷，第 2－4 期，第 229 頁。卡爾納普，〈通過語言的邏輯分析清除形而上學〉，見《邏輯經驗主義》上冊，第 31 頁。石里克，〈意義和證實〉，見《邏輯經驗主義》，上冊，第 39 頁。

⑦轉引自斯特賓，《邏輯實證主義和邏輯分析》，英文版，1933 年，第 15 頁。

⑧同⑤，第 7－8 頁。

⑨石里克，〈實證論與實在論〉，見《西方現代資產階級哲學論著選輯》，商務印書館，1982 年，第 279 頁。

⑩同⑨，第 282 頁。

⑪同⑨，第 282 頁。

⑫參閱《石里克論文集》，第 220－222 頁。轉引自克拉夫特，《維也納學派》，英文版，1953 年，第 36 頁和第 197 頁註 32。

⑬卡爾納普，〈通過語言的邏輯分析清除形而上學〉，見《邏輯經驗主義》，上冊，第 31 頁。

⑭艾耶爾，《語言、眞理和邏輯》，上海譯文出版社，1981 年版，第 41 頁。

⑮參閱菲格，〈邏輯經驗主義的科學哲學中的幾個主要爭論問題及其發展〉，見《明尼蘇達大學研究論文集》，第二卷。

⑯同②，第 9 頁。

⑰同⑤，序言。

⑱同⑨，第 267 頁。

⑲同⑭，第 154 頁。

⑳同⑥，第 229 頁。

㉑當時有關證實原則的重要討論文章如下：C.I.劉易士的〈經驗和意義〉（《哲學評論》，1934）；L.S.斯特賓、A.E.海斯和 L. J.羅素的〈交往和證實〉（《亞里斯多德學會會刊增刊》，1934）；M.布拉克的〈證實原則〉（《分析》，1934）；E.內格爾的〈可證實性、眞理和證實〉（《哲學雜誌》，1934）；W.T.斯威斯的〈形而上學和意義〉（《心靈》，1935）；C.J.杜卡斯的〈證實、可證實性和意義性〉（《哲學雜誌》，1936）；G.賴爾的〈我所謂的不可證實性〉（《分析》，1936）；A.C.愛文的〈無意義性〉（《心靈》，1937）；M.拉塞羅維茨的〈可證實性原則〉（《心靈》，1937）和〈強的證實和弱的證實〉（《心靈》，1939）；J.威斯頓姆的〈形而上學和證實〉（《心靈》，1938）；I.柏林的〈證實〉（《亞里斯多德學會會刊》，1938）。這場爭論甚至繼續到五十年代中期，例如 C.G.亨佩爾的〈經驗主義的認識意義標準：問題與變化〉（《國際哲學評論》，1950）；H.菲格的〈邏輯經驗主義的科學哲學中的幾個主要爭論問題及其發展〉（1954 年在科學哲學國際會議上的講演）。

㉒巴斯摩爾，《哲學百年》，英文版，1968 年，第 369 頁。

㉓同⑨，第 267 頁。

㉔同⑨，第 268 頁。

㉕同㉔。

㉖同⑨，第 268－269 頁。

㉗石里克，〈意義和證實〉，見《邏輯經驗主義》，上冊，第 39 頁。

㉘同⑨，第 40 頁。

㉙同㉗，第 42 頁。

㉚同㉗，第 47 頁。

㉛同㉗，第 51 頁。

㉜同㉗，第 52 頁。

㉝石里克，〈認識的基礎〉，見艾耶爾編：《邏輯實證主義》，第 225 頁。

㉞同⑭，第 10－11 頁。

㉟卡爾納普，〈可檢驗性和意義〉，見《邏輯經驗主義》，上冊，第69頁。

㊱同㉟，第70頁。

第 6 章

後期維特根斯坦和他的《哲學研究》

在《邏輯哲學論》裏，維特根斯坦最後得出了這樣一個結論："我的意見是這樣，問題基本上已經最後解決了。"①因此他認為哲學再沒有什麼事可做了，他去到了奧地利鄉村隱居起來。大約在 1928 年左右，他對哲學的興趣又復活了，1929 年他回到了劍橋大學。在這期間一直到 1951 年去世，他寫了不少著作，這些著作都是在他死後出版的，不過通過公開的講演和私下的討論大多當時就為他的學生和追隨者熟悉了：《哲學研究》(1953)、《數學基礎評述》(1956)、《藍皮書和棕皮書》(1958)、《1914－1916 年筆記》(1961)、《哲學評論》(1964)、《關於倫理學的一個講稿》(1965)和《哲學語法》(1969)。

《哲學研究》無疑是後期維特根斯坦的代表著作。這部著作共有兩個部分，前一部分寫於 1936－1945 年間，後一部分寫於 1947－1949 年間。全書相當一部分篇幅是對他早期代表著作《邏輯哲學論》的批評。正如《邏輯哲學論》成為邏輯實證主義者早期追隨的典範，《哲學研究》也成為日常

語言分析哲學的經典。大多數現代哲學史家認爲，像維特根斯坦這樣一位思想家能在有限的一生中寫下了兩部觀點迥然不同的著作，並因而開創和推動了兩個不同傾向的哲學流派，這在哲學史上可能是獨一無二的。

維特根斯坦這一時期的思想轉變可以用他自己的一句話來說："使語詞離開其形而上學用法而重新回到其日常用法上來"②，這裏所謂形而上學用法，我們可以理解爲像他早期的語言圖象論。也就是說，他的轉變是從構造人工語言的理想轉向日常生活語言的研究。爲了便於理解他這種方向的轉變，讓我們先考察一下蘇格拉底的探究知識的方法。早在柏拉圖的對話中，我們就已經發現蘇格拉底時代存在有兩種不同的探究知識的方法。當蘇格拉底請求泰阿泰德告訴他什麼是知識，而泰阿泰德用列舉我們通常所說的"有知識"的各種情況來回答，蘇格拉底卻不同意這種答覆時，就已經揭示了人們研討問題的兩種不同的方式：一種是泰阿泰德的方式，即不從任何先天的關於知識的定義出發，而是通俗地描述"知識"一詞在日常生活中的用法；另一種則是蘇格拉底本人的方式，即必須先給出一個嚴格的知識定義，然後根據定義來檢查對方所說的是否是知識。這兩種方式實際上就是日常語言(自然語言)方法和理想語言(人工語言)方法的對立。前期維特根斯坦基本傾向於蘇格拉底的方式，他想按照語言圖象論和眞值函項論構造一種形式化語言，從而"使得一切可能的科學問題都能解答"③，而後期維特根斯坦基本傾向於泰阿泰德的研

討方式，他認爲，我們要擺脫哲學家習於稱作“知識論”的困惑，就必須對人們實際使用“知識”一詞的各種情況進行具體的考察，即注意這個詞在普通的日常語言中的實際用法，而不是按照一種純粹人爲約定的理想語言去規定它的用法。他認爲這些各種各樣的實際用法不能以一個簡單的“嚴格定義”這種模式來加以概括，任何這樣一種嚴格的定義既不可能也不值得希求。哲學家感興趣的語言乃是“幹雜務的人”的語言，這種語言操著各種各樣的職能，而不負任何嚴格確定的責任。語言本身就是完成各種特殊目的的工具。維特根斯坦寫道：“當我想談論語言（話、語句等）時，我必須講日常的語言。這種語言對於我們想談的東西是否有些太粗糙和太原始呢？那麼，怎樣去構造另一種語言呢？……哲學不能以任何方式干預語言的實際使用，它歸根結底只能予以描述。”④在維特根斯坦看來，語言決不是爲描畫實在或斷言事物怎麼樣這一單個目的而設計的，而是爲人類社會的多種目的服務的，哲學不是去構造一種理想的語言，規定它應當怎麼樣，哲學歸根到底只能對各種不同目的和用法的語言現象給予單純的描述。“說哲學裏我們考慮的是與日常語言相對立的理想語言，乃是錯誤的，因爲這使得我們好像認爲我們可以改進日常語言，但是日常語言卻是完全正確的。”⑤

第一節　語言是遊戲——“家族相似”

早在《1914－1916 年筆記》中，維特根斯坦就說過："我的全部任務在於解釋語言(命題)的性質。"⑥ 這一任務可以說是像一根主線一樣一直貫穿於維特根斯坦前後兩個時期，所以要研究後期維特根斯坦的觀點，我們必須主要考察他對語言性質的解釋，看他究竟與他前期的觀點有什麼不同。

後期維特根斯坦一個主要攻擊目標是反對"追求一般性"。按照大多數語言哲學家，我們要理解各種不同形式的語言表達式，首先必須要把握這些不同語言表達式裏的共同的一般的本質的性質，只有掌握了這種共同的一般的本質的性質，我們才能分析和理解各種複雜的不同的語言形式。早期維特根斯坦在《邏輯哲學論》裏就是堅持這一看法，他想在邏輯、語言和世界之間找出一種共同的本質的基本結構，這最明顯地表現在他對一般命題形式的追求上：

"一般命題形式是命題的本質"(《邏輯哲學論》，5.471)。

"要給出命題的本質，意思就是給出一切描述的本質，因而也就是給出世界的本質"(5.4711)。

"最一般的命題形式的描述，是邏輯中唯一的一般原始記號的描述"(5.472)。

"現在，看來似乎能夠得出命題的最一般的形式了，就是說能夠得出描述某一種記號語言的命題了，以便每一種可能的意思都能夠用與這種描述相適合的符號來表現，以便每一種與這種描述相適應的符號，如果名稱的意義是

相應地選擇的話，都能夠表現意義。

很明顯的，在描述最一般的命題形式時，能描述的僅僅是它的本質——否則它便不成爲最一般的形式。

有一種一般的形式，這是由沒有一個命題不能預見（就是說構成）其形式這個事實證明的。命題的一般形式是這樣的：事情是如此這般的”（4.5）。

對於早期維特根斯坦來說，語言的一般本質就在於它是事態的圖象：一切命題都是基本命題的眞值函項，而基本命題是由名稱組成，每一名稱指稱或描畫一個簡單對象，由名稱組成的每一個基本命題指稱或描畫世界的基本可能事態，而基本命題和基本命題的眞值函項的總和就描畫了整個世界的一切可能事態。早期維特根斯坦堅持語言的基本作用是描畫實在，語言的本質就是描述性質。

但是，在他的後期哲學裏，我們看到的正是相反的觀點，“追求一般性”被後期維特根斯坦指責爲是我們錯誤理解語言性質的最主要的根源。他在《藍皮書和棕皮書》裏寫道：“這種追求一般性正是許多帶有特別哲學混亂的傾向的產物”⑦。

“追求一般性”，或者更明確地說，“追求某類事物的共同的本質屬性”，這是自古以來人類主要的思維方式，也是迄今爲止一切科學思維的主要形式，同時也是確定語言中一般詞項的意義的根本條件。當我們面對無限錯綜複雜的大千世界，我們首先要將其中芸芸事物加以劃分，這種劃分的根據就是這一類事物有一種共同的本質屬性，那一

類事物有另一種共同的本質屬性，然後把這一類事物作爲某一門科學研究的對象，而把另一類事物作爲另外一門科學研究的對象。在我們的語言交往裏，我們不能完全滿足於專名，我們更多地需要代表或指稱一類事物的一般詞項，比如我們說“馬能夠拉著車走”、“河水能夠用來發電”，這裏我們決不是指某一個特殊的馬或某一條特殊的河，而是指所有的馬或所有的河。即使我們說“蘇格拉底是哲學家”，雖然“蘇格拉底”是專名，但“哲學家”卻是一個一般詞項，因此這裏不是說蘇格拉底有某種不同於別的哲學家的特殊性質，而是說他具有一切哲學家所共同具有的性質。經驗告訴我們，如果離開了一般詞項，人類就根本無法進行語言交往。但什麼是一般詞項所代表的共同性質或本質性質呢？難道我們能夠完全精確地對每一個一般詞項給出明確的定義？這是維特根斯坦思路的開端，他想破除這一可以說是“人類思維的教條”，難道我們眞能找出一類所有事物完全共有的本質或性質嗎？就拿“遊戲”一詞來說，下棋、打撲克和踢足球都是遊戲，雖然它們之間似乎應有一種非常明顯的相似性或共同性，否則我們就不能把它們都叫做“遊戲”，但我們能不能眞正發現有什麼東西爲它們所共有呢？

考慮我們前面稱作“遊戲”的例子，我是指下棋、玩紙牌、打球、奧林匹克運動會，等等。什麼是它們所共同的東西呢？決不要說：“一定有某種共同的東西，

否則它們不會被稱作‘遊戲’”——而是要觀察和看一下所有這些是否有某種共同的東西。——因爲，如果你觀察一下它們，你將看不出有什麼東西是所有它們共有的，只有相似、關係和整整一系列這樣的東西。再說一遍，不要想，而要觀看！——例如，看看棋類遊戲和它們多種多樣的關係。再來看紙牌遊戲，這裏你可以發現許多與第一類遊戲相同的東西，但許多共同的特徵消失了，而其他的一些特徵出現了。接著我們來看球類遊戲，有很多共同的東西保留下來了，但也有許多失去了。——它們都是“娛樂”嗎？比較一下下象棋和在由直線和橫線構成的方形裏畫×和◯的遊戲。難道遊戲者之間不總是有輸贏，或競爭嗎？請想想單人紙牌遊戲。打球有輸贏，但當一個兒童把球對著牆扔，然後又接著球，輸贏這種特徵就消失了。看看那些靠技巧和運氣玩的遊戲，看看下象棋的技巧和打網球的技巧之間的不同。現在想想轉花環這種遊戲，這裏有娛樂的因素，但是多少其他的特徵消失了！我們可以用同一種方式繼續考察許許多多其他種類的遊戲，我們可以看到相似性怎樣出現和消失。
這種考察的結果是，我們看到了一種複雜的、重疊交錯在一起的相似性的網，有時是整個的相似，有時是細節上的相似。⑧

很顯然，就遊戲來說，我們確實找不到一種能爲所有

遊戲所共同具有的東西，我們最多只能找到一種相似性，而這種相似性在所有這些遊戲裏又不是完全一樣的，它們往往是每兩兩之間有某種相似，有些是整體相似，有些是細節相似，有些是目的相似，有些是手段相似。維特根斯坦把同類事物之間的這種相似比做一個家族的各個成員之間的相似。顯然一個家族的所有成員並不是具有某種共同的相似，而是具有各種不同的相似，例如有些成員可能是鼻子相似，有些可能是眼睛藍色相似，有些可能是面部相似，有些可能是體形相似，有些可能是性格相似，再有一些可能是行動姿態相似，但肯定沒有一種顯著的特徵爲這個家族所有成員所共同具有。這裏無疑是一種複雜的、重疊交錯在一起的相似性的網。

"遊戲"只是一般詞項的一個例子，如果再考察其他的一般詞項，如數，情況也是如此，維特根斯坦說："數的類也以同樣的方式形成一個家族，我們爲什麼要稱某東西爲一個'數'呢，也許因爲它與幾個我們至今一直稱爲數的東西有一種直接的關係。這也可以說成是給予它同其他我們叫同一名稱的事物以一種間接的關係。我們擴大我們的數概念，就像我們捻纖維而搓成線一樣，線的長度並不在於某一個纖維貫通整個線的長度，而是在於許多纖維的重疊。"⑨

家族相似構成重疊交錯的網，這可能是維特根斯坦對"一般性"作出的最本質的說明。因此那種試圖通過概括所有事例共同具有的東西——所謂本質屬性——而把個別

事例歸屬於一般詞項(類)的做法乃是錯誤的思維方式，一般詞項並沒有一種固定的本質的屬性爲它所代表的那類事物所共同具有，這些事物之所以構成一類，也就是說，之所以我們能用某個一般詞項去指稱它們，並不在於這些事物有什麼共同的本質屬性，而是在於它們之間有一種重疊交錯的"家族相似"。所有一般詞項只能用"家族相似"來表現其特徵，而這種家族相似正是在人們日常使用詞項的實踐過程中產生的。一般詞項的意義的嚴格或鬆弛、統一或分散，變化或相對固定的性質，只可以通過考察它如何在一段時間內爲一個語言共同體所實際使用來加以確定。

第二節　語言的意義和用法——工具箱理論

語言的本質在於遊戲，不過這句話按照前節所述，是不確切的，因爲這裏仍是在論述語言的一般性和共同的本質屬性，爲此維特根斯坦解釋說："我不提出某種爲所有我們稱之爲語言的東西共同具有的東西，相反，我是在說這些現象沒有一種共同的東西能使我們用同一個詞去代表所有它們——而是說它們以許多不同的方式彼此相關連，正是因爲這種關係或這些關係，我們才把它們統稱爲'語言'。"⑩要了解這種關係，我們需理解他所謂語言的意義和用法。

後期維特根斯坦的意義理論是在同意義的所謂命名理

論對立中形成的。意義的命名理論是本世紀初弗雷格、羅素和早期維特根斯坦創導的一種影響很廣的典型的意義理論。按照這種理論，每一個語詞是一個名稱，每一個名稱代表或指稱一個對象，語詞的意義就是該語詞所代表或指稱的對象，我們理解一個語句，首先在於我們能夠指出該語句裏的語詞所指稱的對象。

《哲學研究》一開始就摘引了奧古斯丁在《懺悔錄》裏關於語詞的意義所說的一段話：

> 當成年人稱呼某個對象，並且隨著轉向這個對象時，我記住這一點，並且認識到對象是由這些人發出的聲音來標誌的，如果他們想指出它的話。但我也從他們的表情姿態來了解這一點，這是所有民族的自然語言，這種語言是通過面部的表情、目光的示意，其他肢體的動作和表現我們內心狀態的聲調來表示的，假如這些人追求、或保留、或拒絕、或逃避某樣東西的話。這樣，我逐漸地學會理解那些在不同語句一定地位裏我一而再聽說的詞指稱什麼事物。當我的嘴習慣講這些記號時，我就通過它們來表達我的意願。⑪

把意義的命名理論同奧古斯丁關於自己小時候怎樣學會使用語言的自白聯繫起來，無論如何有些勉強，但在維特根斯坦看來，奧古斯丁這種學會使用語言的過程正是人類通常所認爲學習語言的正確方法，它表現了一幅“關於人類語言本質的特別的圖畫”，維特根斯坦寫道：“在我看

來，這段話給予我們一幅關於人類語言本質的特別圖畫：語言中的語詞命名對象——語句是這些名稱的結合——在這幅語言圖畫裏我們看出下述想法的根源：即每個語詞有一個意義，這個意義對應於語詞，它是該語詞所代表的對象。"⑫按照維特根斯坦的觀點，這樣一種學習語言的方法正是意義的命名理論產生的根源。語詞的意義就是該語詞所命名或指稱的對象，理解語詞就是理解它所指稱的對象，因而他認爲，要批判意義的命名理論，就必須從批判奧古斯丁所表述的這幅關於人類語言本質的特殊圖畫開始。

顯然，這樣一幅圖畫是從人類通常學會使用語言的過程中得出來的，爲了揭示這幅圖畫的片面性，維特根斯坦要我們再仔細考慮一種類似於這幅圖畫的語言活動，他說："讓我們想像一種語言，這種語言與奧古斯丁所作的描述是一致的。假設語言服務於建築師 A 和助手 B 之間的相互理解，A 正在用建築材料蓋房，這裏有方木、圓柱、石板和橫樑。B 必須遞給 A 這些材料，並且是按 A 需要的次序。爲此目的，他們兩人使用了一種由'方木'、'圓柱'、'石板'和'橫樑'這些詞構成的語言。A 喊出它們，——B 就會拿來他學到的按照這種喊聲應當拿的材料。——讓我們把這種語言設想爲完全原始的語言。我們可以說，奧古斯丁描述了一種相互理解體系，只是這種體系並不就是我們稱之爲語言的所有東西。我們必須說這在許多情況裏會引起如下問題：'這種描述是恰當的或不恰當的'，回答是'是的，這是恰當的，但只是適合於這種狹窄

的領域，並不適合於你要描述的全部東西’。這好像某人想說‘遊戲在於使對象按照某些規則在一個平板上運動’……我們答覆是，你似乎只想到板面遊戲，但這不是所有的遊戲，你可以這樣修改你的解釋，即明確地把它限制在這類遊戲上。”⑬

這裏有兩點值得我們注意：

一、意義的命名理論是一種不完全的理論，它只適合於某種狹窄的領域，而不適合所有的語言現象，如果以命名理論作爲唯一正確的意義理論，那是根本錯誤的。維特根斯坦曾舉了兩個有趣的例子來說明意義的命名理論的荒謬。他說，倘若我們說“石板”一詞的意義是它所指稱的那種實際的石板，即物理對象，那麼當我們說“我打破了石板”，“我放置了一百塊石板”，就可以說“我打破了‘石板’一詞的意義”，“我放置了一百塊‘石板’一詞的意義”了。另一個例子是“N.N 先生死了”這句話，我們可以說“‘N.N 先生’這個名稱的承擔者(對象)死了”，但決不能說“‘N.N 先生’這個名稱的意義死了”，可見，一個詞的意義和它所命名的對象是不同的。

二、這是更重要的一點，即維特根斯坦把語言同人類交往活動聯繫起來，由於交往活動總是在某種條件下服從某種特殊目的，因而交往活動的形式決不只有一種，而是有多種多樣的。維特根斯坦把這種具有多種多樣形式的交往活動比做遊戲，遊戲有多種多樣，在不同情況下服務於不同的目的，例如板球活動和非板球活動就不同，我們不

能用板球活動的定義去代替一般球類活動的定義，同樣，語言活動也服務於不同的目的，把語詞的意義僅看作稱呼或命名對象，這只是其中一種目的，它只適合於很狹窄的領域，而不是語言活動的全部內容。維特根斯坦說道："'我們命名事物，然後我們能夠講到它們。在講話中我們提到它們'——好像我們繼續做的事只是隨命名活動而給出，好像只有一件叫做'講事物'的事。而事實上，我們用我們的語句做極其多樣的事。只要想想各種感嘆詞和它們完全不同的作用。水！滾開！啊唷！救命！好！不！你是否仍喜歡稱這些詞是'對象的名稱'嗎？"⑭維特根斯坦還曾用錢買東西的比喻來說明語言有多種功能，而不是只有一種命名或描述對象的功能，他說，錢有各種不同的用處，錢可以買物質東西，也可以買各種服務性的東西，例如錢不僅能買鞋，而且可以付擦鞋費，不僅能買衣服，而且可以付洗衣費，而命名理論就如同說錢只能買東西，而沒有別的用處，"一邊是語詞，一邊是意義。一邊是錢，一邊是你用錢來買的奶牛(但對比一下：錢和它的用途)。"⑮

在維特根斯坦看來，語詞和意義的關係，並不只是錢和用它來買東西的關係，而應當說是錢和它的各種用途的關係，這樣無疑就把語詞的意義同語詞的使用聯繫了起來。要理解語詞的意義，就是要掌握該語詞是在怎樣一種確定的活動中被使用，即它在具體語言活動中被使用的方式。維特根斯坦說："就我們使用'意義'一詞的極大多數情況——即使不是所有使用情況——來說，我們可以這樣來

解釋這個詞：一個詞的意義就是它在語言中的用法。”⑯

語言的意義不在於它所描述的對象，而在於它在某種確定活動中被使用的方式，因此語言不像照相膠片，光拍攝或記錄外間對象和事態情況，語言更像是個工具箱，按照各種不同的目的，它有各種不同的用途。這就是維特根斯坦有名的工具箱意義理論：

想想工具箱裏的工具吧，其中有錘子、鉗子、鋸子、螺絲刀、戒尺、膠鍋、膠、釘子和螺絲——正如這些東西的功能有各種各樣，語詞的功能也有各種各樣（並且這兩種情況有相似性）。⑰

這種情形類似於機車房，在那裏我們看見許多多少看上去是一樣的把手（當然，因爲它們都被認爲是把手），但是一個是曲柄把手，它能夠作連續運動（它控制閥門的開啓程度）；另一個是開關把手，它只有兩個有效的位置，或者關或者開；第三個是剎車把手，越是用勁壓，越剎得厲害；第四個是唧筒把手，它只有來回動時才有效果。⑱

當我們說，“語言中每個語詞都指稱某個東西”，我們其實沒有說任何東西，除非我們已經精確地解釋了我們想作出什麼區別。想像一下，某人說“所有工具都服務於更改某種東西，因此錘子更改釘子的位置，鋸子更改木板的形式等等”——那麼戒尺、膠鍋、釘子更改什麼呢？——“我們關於事物長度的知識、膠的溫

度和箱子的固定”——難道靠這樣一些類似的表達式能得到什麼嗎？⑲

語言作爲工具箱，它服務於各種不同的目的，我們不能按照一種標準來規定語言的性質，因爲並不存在有像“語言的一般本質”這樣的東西。正如歐幾里德幾何對於空間性質的說明與非歐幾何對於空間性質的說明是完全不同的，也沒有一種完善的語言理論能說明全部語言現象的本質，我們唯一的辦法就是指出語言的各種不同用途或使用方式。維特根斯坦認爲，爲了保證語言的不斷發展，我們無需人爲地規定某個標準，我們只需強調語言的各種使用和用法，用法的多樣性正表明語言性質的開放性。爲了確保語言的這種無限開放的性質，維特根斯坦認爲語言是“人類活動的一部分”、“生活形式的一部分”：

在語言裏我們有各種不同的詞類。……但是我們怎樣按類來概括語詞，這將依賴於劃分的目的，——並且依賴於我們的愛好，想想我們劃分工具類或象棋類所持的各種不同觀點吧！⑳

究竟有多少語句種類呢？——陳述句，疑問句和命令句？——有無數這樣的種類：我們稱之爲“記號”、“語詞”、“語句”所有這些東西的用法有無數不同的種類，這種多樣性不是固定不變的、一勞永逸地給予了的，而是像我們說的那樣，新的語言類型、新的語言遊戲不斷產生，而別的語言類型逐漸過時，以至被

遺忘(數學的變化可對此給予我們一幅大致的圖畫)。

這裏,"語言遊戲"這個術語就是要突出這個事實：講話是一種活動的一部分，或者是一種生活形式的一部分。

請看一下下面這些例子和其他例子裏的語言遊戲的多樣性吧：
命令、以及按命令行動——
描述一個物體的外觀，或者對它進行測量——
按照一種描述(圖樣)製造一個對象——
對過程進行推測——
提出假説和檢驗——
通過圖表陳述實驗結果——
編造故事和講故事——
演戲——
唱歌跳舞——
猜謎語——
編笑話、講笑話——
解應用算術題——
把一種語言翻譯成另一種語言——
請求、致謝、咒罵、問候、祈禱——
——把語言工具及其使用方式的多樣，語詞種類和語句種類的多樣性同邏輯學家(其中也包括《邏輯哲學論》的作者)關於語言結構所說的話加以比較，這是很有趣的。[21]

語言作爲人類生活形式的一部分，既保證了語言不囿於一種用途，而有多種用途，表現了語言的多樣性，同時又保證了語言活動不致於僵化或固定，爲語言的不斷發展提供了廣闊的圖景，表現了語言的開放性。爲此，維特根斯坦要我們經常記住"語言是工具，語言的概念是工具"㉒。爲了正確使用語言，最好經常"問問你自己，在什麼機會，爲什麼目的，我們說這些話，什麼樣的活動方式伴隨這些話？（想想問候吧）在什麼樣的情況裏我們將使用它們，並且爲什麼。"㉓只有這樣，我們才能永遠把握語言的活的生命力，因爲"每個符號本身都是沒有生命的。什麼東西賦予它以生命？通過使用它才獲得生活。"㉔

第三節　深層語法和使用規則

語言是遊戲，語詞的意義就是它在語言中的用法，那麼什麼東西描述這種在語言中的用法呢？維特根斯坦提出了他的"語法"概念。在《哲學語法》裏，維特根斯坦寫道："我要說語詞在語法裏的位置就是它的意義，但我也可以說：語詞的意義就是對它的意義的解釋所解釋的東西，……對意義的解釋就是解釋語詞的用法，語詞在語言中的用法就是它的意義。語法描述語詞在語言中的用法，所以語法同語言的關係，就如同遊戲的描述，遊戲的規則與遊戲的關係。"㉕

這裏，語法是作爲描述語詞在語言中的用法而提出來

的，語法同語言的關係，就如遊戲的描述或遊戲的規則與遊戲的關係。除了“語法”一詞外，有時維特根斯坦也用了“語法考慮”、“語法分析”諸如此類的詞，這些詞在後期維特根斯坦的語言理論裏起著很重要的作用。

維特根斯坦所謂語法或語法分析，就是闡明那些規定語言表達式的意義的規則。不過維特根斯坦對語法的理解和使用不同於我們普通的理解和使用，也就是說，他的語法分析不同於普通的語法分析。他在《哲學研究》中區分了兩種語法，一種是“表層語法”(die Oberflächengrammatik)，一種是“深層語法”(die Tiefengrammatik)㉖。所謂表層語法就是指普通的語法分析，而深層語法就是他所謂的眞正的語法分析。例如，按照普通的表層語法分析，“我有牙疼”和“他有牙疼”這兩個句子，只是主詞不同，而動詞“有”在這兩個句子裏起的語法作用是相同的。但是按照維特根斯坦的語法分析，“有”的深層語法在每一個句子裏是不同的。他的理由是，嚴格說來，沒有像對命題“我有牙疼”的證實這種東西，因爲“你怎麼知道你有牙疼”這個問題是無意義的，所以“我不知道我是否有牙疼”這一陳述是悖理的，而對另一個人我說“我不知道他是否有牙疼”則有很好的意義。因爲這種差別，維特根斯坦認爲，“他有牙疼”和“我有牙疼”不是同一種一般形式“×有牙疼”的例證。“有”的語法在第一人稱單數現在式裏是與在其他人稱各種式裏不同的。另一個例子是關於“看見”一詞的用法，我們比較這樣兩個語句：“我看見了一張桌

子”和“我在這兩張面孔之間看見了一個相似點”。在普通的表層語法分析裏，“看見”在這兩個語句裏的語法作用也是一樣的，但是在維特根斯坦的深層語法分析裏，“看見”在每一個語句裏有不同的作用，在“我在這兩張面孔之間看見了一個相似點”裏的“看見”可以說是“看著像”的東西，舉例來說，某一張圖畫可以看著像“一支玻璃管……一只翻過的開著的箱子……一個金屬線圈……或者三塊板形成一個固定的角”，在這種用法裏，“看見”一詞與觀看的方式和條件有關，因而不能與第一種單純的用法混淆。

奥古斯丁關於時間的回答最能說明維特根斯坦這種新穎的語法概念。奥古斯丁在問“什麼是時間”時，反映出他不清楚“時間”一詞的語法和有關的表達式，因爲他認爲我們不能量度時間，“因爲過去是不能測量的，因爲它已過去了，未來也不能量度，因爲它現在尚未來到，而現在也不能量度，因爲它沒有持續。”這裏奥古斯丁感到茫然無措，我們怎能談及時間呢！在維特根斯坦看來，奥古斯丁的錯誤在於他沒有弄清“量度”一詞的用法，不能認識到空間對象長度的量度和時間的量度之間的區別，在這兩種情形裏，“量度”有不同的意義，他說：“要解決這一困惑，在於把我們應用於移動帶距離的‘量度’（‘量度’一詞的語法）的意思和這詞應用於時間的語法加以比較。”㉗按照維特根斯坦的觀點，時間的量度和空間的量度是完全不同的，因爲使用的規則是不同的。在《哲學研究》中，維特根斯坦曾舉了棍子的長度、球的長度以及兩種物體之間作比

較的長度來說明各種不同的量度概念，他說：

> 例如，“每一棍子都有一長度”，這就是說，我們把某個東西(或這東西)稱之爲“棍子的長度”——但不是“球體的長度”。我能否想像每根棍子有一長度呢？當然，我只是想像一根棍子。與這個命題相聯繫的這種圖畫與“這張桌子和那張桌子有同一長度”這命題相聯繫的圖畫有著完全不同的作用。因爲在後一命題裏我理解什麼是它的相反圖畫(它一定也不是心理圖畫)，但是對於語法命題的圖畫只能表明什麼是所謂“棍子的長度”。什麼是與之相反的圖畫呢？㉘

這裏維特根斯坦把“每一棍子都有一長度”理解爲是一種語法陳述，它只是說明什麼是所謂“棍子的長度”，規定“棍子的長度”的使用規則。想像它的反面是沒有意義的，一條語法規則的反面只是另一條不同的語法規則。反之，“這張桌子和那張桌子有同一長度”這一命題不是語法陳述，它的反面也可能成立，如“這張桌子和那張桌子沒有相同的長度”。另外，棍子的長度和球體的長度是完全不同性質的長度概念，前者規定了使用規則，後者沒有規定使用規則。維特根斯坦把按照不同使用規則構造出和語句所產生的效果稱之爲圖畫，不同的使用規則產生不同的圖畫，我們決不能以一種圖畫代替另一種圖畫。上述“量度”概念就是一個鮮明的例子，當你用與空間量度相應的圖畫來考慮時間的量度，當你用與棍子的長度相應的圖畫來考

慮球體的長度，其結果必然是一團混亂，在這方面可以說圖畫最易使人誤入歧途，維特根斯坦說："圖畫把我們禁錮起來。我們無法擺脫圖畫，因爲圖畫就在我們語言之中，而語言好像在無情地向我們重現圖畫。"㉙

圖畫誤用所產生的錯誤可以從維特根斯坦關於兩類陳述的分析中看出。按照一般觀點，語言陳述可以分爲兩種，一種是事實陳述，另一種是語法陳述。事實陳述是關於事實的陳述，不受任何觀察條件的影響，而語法陳述則是在一個特定系統裏的陳述。但維特根斯坦認爲，其實我們生活中絕大多數的陳述是語法陳述，雖然形而上學家認爲它們是事實陳述，但一經分析，它們只是語法陳述。我們可以舉歐幾里德幾何學和非歐幾何學的區別來說明他的這種觀點，按照歐幾里德幾何學，三角形的三內角之和等於 180 度，人們一般把這看作是有關世界實際的事實陳述，彷彿三角形的三內角之和實際上眞是 180 度似的，按照維特根斯坦的看法，這正是原有的圖畫所造成的印象，實際上這不是事實陳述，而是語法陳述，因爲這是根據歐氏體系的規則得出的陳述，它表現了一種歐幾里德的使用方式，如果我們在非歐幾何學體系裏來處理這一命題，由於非歐幾何學的規則和使用方式與歐幾里德幾何學不同，所以三角形內角之和就不等於 180 度。所以維特根斯坦說："如果有人問某一語句是什麼意思，那麼他應當問自己這個語句是在什麼特殊情況下被實際使用的。"㉚因此我們可以看出，維特根斯坦所謂語法或語法分析實際上就是指語言實際使

用的規則和用法的分析。

按照維特根斯坦的觀點，語詞在語言中的實際用法就是使用語法規則，而語法規則是任意的，隨著使用方式的不同而不同，正如我們可以選擇歐幾里德幾何來作爲我們空間量度的規則，也可以選擇非歐幾何來作爲這種規則，選擇是任意的，隨著各種不同的使用目的而定，我們不能說一種選擇是眞的，另一種選擇是假的，他說："語法規則是任意的。正如選擇量度單位一樣，但這只是表示選擇是獨立於被量對象的長度，以及表示對一個單位的選擇不是'眞的'，而另一個選擇不是'假的'。以這種方式關於長度的陳述是眞或假的，當然這只是關於'長度單位'一詞的語法的說法。"㉛因此維特根斯坦認爲，語法或語法分析不是按照精確規則進行的邏輯演算，而是對於在每一事例中適用於某種語言遊戲的實際語言經驗的多種多樣性的具體考察。他寫道：

> 記住，一般來說，我們並不按照嚴格的規則來使用語言——人們也未曾用嚴格的規則來教我們語言。但是在我們的討論中，我們常常把語言同按照精確規則而進行的演算相比。
>
> 這是對語言的一種非常片面的觀點。在實驗裏我們很少把語言用作爲演算。因爲不僅我們在使用語言時並沒有想到用法規則——定義規則等，而且在人們要我們給出這種規則時，我們在大多數情況裏也是不能這

樣做的，我們顯然不能對我們所使用的概念限定範圍。這倒不是因爲我們不知道它們的眞實定義，而是因爲它們根本就沒有“定義”。假說它們必定有這樣的規則，就如同假設小孩玩球時一定要按照嚴格規則去玩一樣。

當我們說語言是一種在精確演算裏使用的符號系統，我們所想的是指科學和數學中可以找到的那種語言。我們日常語言的用法只在很少情況裏才符合這種精確性標準。既然是這樣，那麼爲什麼我們要在哲學思考裏經常地把我們對詞的使用同一種遵照精確規則的使用加以比較呢？答案是：正是由於這種對待語言的態度，才不斷產生出我們力圖消除的困惑。㉜

但這裏是否意味著維特根斯坦持一種私有規則的觀點呢？即認爲所有語詞的使用都可以因人而異，沒有一般的公共的標準。維特根斯坦顯然是明確反對這一點的。在他看來，認爲有一種具有邏輯上是私有的規則——即由於只有你知道那些詞指的是什麼因而只有你才能夠懂得的規則——的語言，這是一種自相矛盾的觀點，因爲實際上人人都理解了詞，並用詞來進行思想交流，這就表明人們都掌握了使用規則。例如人們都很清楚“知道”和“相信”這兩個動詞是不同的，他們決不說“我相信我在疼痛”或“我寧肯認爲我在疼痛”，而只是說“我知道我在疼痛”，這就表明他們對語言有一種公共的使用規則。在維特根斯

坦看來，我們學會語言的時候，就不自覺地學會了使用規則。遵守規則意味著人們以一種習慣的方式來做某事，在人類歷史上一條規則不可能只因被遵守一次而成爲規則，規則總是人類長期生活實踐的產物，在這個意義上，遵守規則意味著做相同的事情，而什麼是“相同的事情”，只有不止一個人參加的實踐才能確定。因此維特根斯坦說：“所以‘遵守規則’是一種實踐，相信遵守規則並不是遵守規則。因此人們不可能‘私人地’遵守規則，因爲那樣的話，遵守規則就成了相信遵守規則了。”㉝

註　釋：

①維特根斯坦，《邏輯哲學論》，序。見皮爾斯和麥克金納士新英譯本，第 4 頁。

②維特根斯坦，《哲學研究》，德英對照本，牛津，1963 年，第 116 節，以下均註節號。

③同①，6.52。

④同②，第 120、124 節。

⑤維特根斯坦，《藍皮書和棕皮書》，牛津，1969 年，第 28 頁。

⑥維特根斯坦，《1914—1916 年筆記》，牛津，1961 年，第 39 頁。

⑦同⑤，第 17 頁。

⑧同②，第 66 節。

⑨同②，第 67 節。

⑩同②，第 65 節。

⑪同②，第 1 節。

⑫同②，第 1 節。

⑬同②，第 2、3 節。
⑭同②，第 27 節。
⑮同②，第 120 節。
⑯同②，第 43 節。
⑰同②，第 11 節。
⑱同②，第 12 節。
⑲同②，第 13、14 節。
⑳同②，第 17 節。
㉑同②，第 23 節。
㉒同②，第 569 節。
㉓同②，第 489 節。
㉔同②，第 432 節。
㉕維特根斯坦，《哲學語法》，牛津，1974 年，第 59—60 頁。
㉖同②，第 664 節。
㉗同⑤，第 26 頁。
㉘同②，第 251 節。
㉙同②，第 115 節。
㉚同②，第 251 節。
㉛同㉕，第 185 頁。
㉜同⑤，第 25—26 頁。
㉝同②，第 202 節。

第 7 章

日常語言分析哲學

本世紀三十年代到四十年代，與傳統的專門性哲學和現象主義分析家以及物理主義分析家那種形式化的分析相對，在英國出現了一種注重日常說話方式的哲學分析，儘管這種分析有時也被用於數學和物理科學的專門語言，但它的主要對象應當說還是日常語言，進行這種分析所使用的工具主要也是日常語言，並且用以表述這種分析結果的也是日常語言。當然，日常語言分析哲學家也經常想讓他們的探索超出語言而指向對基礎概念的理解，但是他們的主要注意力幾乎總是集中在普通使用的各種語言表達形式上。

所謂日常語言，正是與我們以前講的弗雷格、羅素、早期維特根斯坦和維也納學派所熱衷構造的理想語言相反，它指普通人日常生活中所使用的自然語言。按照理想語言派的觀點，日常生活中所使用的自然語言是一種歷史習俗的產物，本身包含有許多混亂不清的東西，用法也相當不精確，從而造成了各種假的哲學問題，因此他們認爲，爲了清除日常語言的混亂和不精確，我們需要利用現代邏

輯的成就建立理想的人工語言，這種經過邏輯改造過的和純化過的人工語言，不僅各種表達式有精確和明白的意義，而且也有固定的嚴格用法，從而不會引起歧義，使人可以避免一切不必要的語言用法的錯誤。但是自從弗雷格在上世紀末和本世紀初明確提出這一想法以來，雖然經過許多邏輯學家和分析哲學家的不懈努力——其中我們特別要指出羅素、塔爾斯基和卡爾納普的卓越貢獻——並且在某些方面確實取得一些成效，然而這種理想的人工語言卻始終未能如它的倡導者們所想像的那樣，完善地被構造出來。問題的關鍵在於這些理想主義者們忘掉了語言是一種社會歷史現象，它是在人們交往活動中形成的產物，而且不斷隨著交往活動的發展而發展。任何人爲的、固定的模式對於語言都是外在的和暫時的。一個很典型的證據就是關於語言的功能問題。差不多所有的理想語言派都堅持語言只有一種功能，即描述功能，似乎每一個語詞都應有一個所指，或命名一個對象，每一個語句都應指稱一個事件，或描述一個事實，語言的作用就如同鏡子的作用，只是反映或描述對象和事實。但是，我們日常生活中有很多語言現象卻不是描述的，比如，當我對學生說“站起來！”，或者當我碰到危險呼喊“救命！”，或者對一個幫助我的朋友說“謝謝”，這些話究竟描述什麼事實呢？所以日常語言分析哲學家堅持認爲語言不只是一種功能，而是有多種功能，語言不是個照相膠片，光描述或記錄外面事情，而是個工具箱，可以完成多種任務。按照日常語言分析哲學家的看

法，我們的哲學分析任務不在乎構造一種理想語言，而在於完善我們的日常語言，通過改造和修訂過的日常語言可以進而完成理想語言派所不能完成的哲學任務。

當然，在西方哲學中，日常語言分析並不是完全新的東西，它在蘇格拉底的對話中就已經很明顯，而且它也曾在諸如霍布斯、洛克和詹姆士所發動的那些對業已建立的哲學派別的專門術語的反叛中一再出現，不過這些反叛大多是爲一種專門哲學而反對另一種專門哲學，他們有他們自己的專門術語。而當代日常語言分析哲學家與他們以前的先驅不同，他們不是反對某一種專門哲學，而是反對哲學的專門性本身，進行這種分析，不是爲了某種特殊的哲學，而是爲了澄清語言混亂，增進人們的理解力。

當代日常語言分析哲學無疑是與摩爾和後期維特根斯坦這兩個人的名字分不開的。摩爾注重常識的主張，特別是他要求在普通意義上理解“人”、“世界”、“自我”和“外部世界”這些詞的主張，對於日常語言分析哲學發生了很大的影響。而後期維特根斯坦通過他的語言遊戲觀點——意義在於用法——給日常語言分析哲學奠定了深厚的基礎。我們可以說，正是通過對他們兩人的思想的進一步發展，當代日常語言分析哲學才形成了一個學派。

日常語言分析學派分爲劍橋學派和牛津學派。劍橋學派形成於本世紀三十年代中葉，約翰・威斯頓姆是它的主要代表。牛津學派形成於四十年代，它的生命力比劍橋學派旺盛得多，它是日常語言分析哲學的主要支柱，其主要

代表人物有賴爾、奧斯汀、斯特勞森等。五十年代是這個學派最興旺的時期，其影響遠遠超出英國，在美國和澳大利亞等英語國家廣爲傳播。

第一節　日常語言分析哲學先驅摩爾的概念分析

喬治·愛德華·摩爾(George Edward Moore, 1873－1958)早年求學於劍橋三一學院，與著名的哲學家羅素是同學和好友，畢業後一直在劍橋大學擔任精神哲學和邏輯學教授。主要著作有：《倫理學原理》(1903)、《哲學研究》(1922)、《保衛常識》(1925)、《哲學的幾個主要問題》(1953)和《哲學論文集》(1959)。而在希爾普(P.A. Schilpp)編的《摩爾的哲學》(1942)一書裏有兩篇摩爾自己寫的文章相當著名，一篇是〈自傳〉，另一篇是〈對我的批評者的答覆〉。

爲了理解摩爾的哲學，他的〈自傳〉裏有一段話值得我們注意："我並不認爲世界或科學曾經向我提出了任何哲學問題，曾經向我提出問題的乃是其他哲學家關於世界或自然科學所曾經說的東西。"① 這段話已蘊含摩爾哲學有一種進行哲學批判的傾向，他研討的對象不是外在世界，而是分析其他哲學家的觀點，以便找出他們的錯誤，弄清眞正的問題，也就是說，摩爾是爲了掃除一些哲學家的錯誤觀點，弄清哲學問題而走向語言分析的。摩爾思想的一般運動一直是"從給出答案到提出問題"(From giving

answers toward setting problem)②。

摩爾和羅素一樣，在青年時代一度曾是英國新黑格爾主義大師布拉德雷的熱情信徒，但不久同羅素一樣，堅決摒棄了這種不加分析而獨斷的絕對唯心論。早在他 1903 年所寫的《倫理學原理》一書中，我們就已經看到了他的哲學已包含了一個著重概念分析的傾向。他寫道："照我看來，在倫理學上，正像在一切哲學學科上一樣，充滿其歷史的困難和爭論主要是由於一個十分簡單的原因，即由於不首先去精確發現你所希望回答的是什麼問題，就試圖作答。"③在摩爾看來，在解答問題之前，先要對問題本身做出精確的分析，這種分析雖然是相當困難的，然而卻是極其重要的，所以他繼續寫道："我好作這樣的想法，即在許多情況下果決的嘗試足以保證成功，因此，只要作了這種嘗試，哲學上許多最觸目的困難和爭論也就消失了。"④按照摩爾的觀點，倫理學的研究就應當先從那些諸如"道德"、"不道德"、"義務"、"正當"、"應該"、"善"、"惡"這類概念的意義分析開始，從而才能得出正確的答案。

在 1925 年所寫的《保衛常識》(載《現代英國哲學》第二輯)裏，摩爾指出："關於'地球已存在不少年'，'人類在地球上也生活了不少年'，這類肯定物質的東西存在的命題的眞理，我根本不懷疑，正相反，我認爲我們大家都確實知道許多這樣的命題是眞的，但我很懷疑對這類命題的正確的分析在某些方面是什麼。"⑤按照摩爾的觀點，哲學家雖然對許多東西作了正確的判斷，但對他們所判斷的東西

卻從未給出一個清楚的說明，他繼續寫道："在我看來這是一件奇怪的事情，即在那些說了許多關於什麼是物質的東西和什麼是他們知覺的東西的哲學家中，很少有人在他們知道或判斷諸如'這是一隻手'，'那是太陽'、'這是一條狗'這樣的東西等等時，曾企圖對他們假定他們自己確實知道或判斷了什麼，給出一個清楚的說明。"⑥

例如，按照摩爾的看法，過去大多數哲學家曾認爲我們直接知覺的東西(如人手)乃是感覺材料，他們對這種感覺材料的分析大致有三種類型：(1)"我所眞正知道的乃是感覺材料本身是一隻人手的表面部分"；(2)"當我知道'這是一隻人手的表面部分'，關於屬於那表面的感覺材料，我所知道的是以下所說的某種東西：例如有某種關係R，使得關於感覺材料我所知道的東西，或者是'有一東西而且只有一個東西，關於它，說它是一隻人手的表面一部分，和說它對於這感覺材料有R，都是眞的'，或者是'有一事物的集合，關於它，說整個集合是一隻人手的表面一部分，和說這個集合的每一分子對於這感覺材料有R，而不是這個集合的分子對於這感覺材料沒有R，都是眞的'"；(3)"關於感覺材料(這是那個事實的主題)我所知道的，既不是它是一隻人手的表面部分本身，也不是(就有任一關係而言)那個與它有那種關係的東西是一隻人手的表面部分，而是整個一套假設的事實，其中每一個都是具有以下形式的事實：'如果這些條件滿足了，我就會知覺到一種感覺材料以這種方式內在地與這個感覺材料關聯著'，'如果這些

(其他的)條件滿足了，我將會知覺到一種感覺材料以這種(其他的)方式內在地與這個感覺材料關聯著’等等”⑦。

在摩爾看來，所有這類分析沒有一個是不會受到反駁的，因此他得出結論說：“正像我主張‘現在存在和曾經存在有物質的東西’這個命題是完全確實地眞的，而關於這個命題如何被分析的問題卻是一個迄今爲止沒有給予近乎確實眞的回答的問題一樣，我也主張，‘現在有和曾經有許多主體’這一命題是完全確實眞的，但哲學家對這個命題所提出的所有分析卻是非常可疑的。”⑧但是摩爾自己對這類問題究竟怎樣分析，他卻沒有說，他在這裏只是告訴我們要區分一種關於常識眞理的哲學陳述和一種關於這些眞理的哲學分析，常識眞理的哲學陳述使他確信常識世界觀，不主張像唯心論者那樣懷疑我們周圍的物質世界的存在，至於什麼樣的哲學分析才是正確的，他自己還沒有明確的觀點。同樣，在 1939 年寫的《外間世界的證明》裏，摩爾在對於一個哲學命題給出一個證明和對於這個證明的前提和結論給出一個分析之間作了明確的區分。在他詳細地闡明了諸如像狗、樹、植物和手等外間世界概念之後，他提出了一種靠舉起他的手，並且說“這裏是一隻手，這裏是另一隻手，因此至少有兩個東西在我們之外存在”的辦法來對我們之外有事物存在作出證明，他爭論說，前提是眞的，而且被知道是眞的，結論又是從前提推出的，因此證明是有決定性的，然而一當他對哲學家的關於前提和結論之間關係的分析加以考察時，他卻感到其間有不少可疑

之處。總之，我們可以認爲，早期摩爾雖然強調了分析對哲學的重要性，但什麼是正確的分析，在他頭腦裏還是不完全明確的，他只是提出問題，卻沒有給出明確的答覆。

在 1942 年所寫的〈對我的批評者的答覆〉一文中，摩爾才對他所謂的“分析”作了一個比較明確的說明，他說，分析是一種關於概念或命題(而不是關於語詞)的定義的形式。按照他的看法，分析首先要假定語詞和概念、感覺和命題的差別，分析只包含對概念和命題的澄清和定義規定，分析的中心任務就是澄清概念和命題的意義，而不是發現有關世界的新事實。他認爲正確的分析應當至少有三個必要的條件：“如果你要對一個給定的概念(這是被分析者〔analysandum〕)‘作出一個分析’，那麼你必須提出一個概念作爲你的分析者(analysans)，並且使得(a)沒有人在不知道分析者應用於一個對象時而能知道被分析者應用於該對象；(b)沒有人在沒有證明分析者應用時而能證明被分析者應用；(c)任何表示被分析者的表達式一定與任何表示分析者的表達式同義。”⑨這裏的意思就是說，在做概念分析時，我們首先要區分被分析的概念(analysandum)和用來進行分析的概念(analysans)；其次，被分析的概念一定要與分析的概念在意義上是一樣的，它們只是以不同的方式表現出來；第三，分析的概念一定不能出現在包含被分析概念的原來表達式中；第四，在知道被分析概念的應用之前，我們首先要知道分析的概念的種種應用。

爲此，摩爾曾經提出四種表達分析的正確方式，我們

舉他的有名的兄弟概念分析爲例：設被分析概念是“兄弟”，分析的概念是“男性同胞”，他說我們有四種方式來表達這種分析：“‘是兄弟’這概念等同於‘是男性同胞’這概念”；“‘×是兄弟’這命題函項等同於‘×是男性同胞’這命題函項”；“說某人是兄弟與說這人是男性同胞，乃是一回事”；“是兄弟與是男性同胞乃是一回事”。

所有這些表達兄弟概念的分析方式都滿足上述他提出的三個必要條件，但是按照摩爾的觀點，也會產生“分析悖論”，例如，如果“是兄弟與是男性同胞乃是一回事”這一陳述是眞的，那麼它就等同於“是兄弟就是是兄弟”這一陳述了。很顯然，這兩個陳述不是一樣的，後一陳述與前一陳述不同，它不是兄弟概念的分析陳述，因爲它不能滿足上述第三個必要條件。摩爾承認他不能解決這一悖論，但是他主張，任何有意義的解決一定要堅持被分析者和分析者應當是同義概念，並且用於被分析者的表達式一定要不同於用於分析者的表達式，後一種表達式一定要明確提到前一種表達式不明確提到的概念。

從上述可以看出，“分析”對於摩爾來說，就是分辨出或找出與被分析概念同義但具不同表現形式的另一個概念，指出在原來概念的表達式裏沒有明顯提到的概念。摩爾既不是想對客觀事物或事實作出分析的實在論哲學家，他認爲這種分析即使再精細，也總是有可疑的地方，同時他也不是專門對語詞進行語法分析的語言學家，他認爲這種語詞的分析不是哲學家的事。在這裏摩爾與他的追隨者

不同，按照他們的看法，“給出一個分析”，就是描述“如何使用某個表達式”，但對摩爾來說，分析只是概念分析，分析的對象主要是概念，用來進行分析的工具也主要是概念，他試圖通過概念的分析來達到消除哲學混亂的目的。

摩爾關於怎樣進行概念分析的想法，大致有以下三個內容：一、分析就是理解概念的意義，也就是說，當我們對一個概念進行分析時，我們理解了該概念在我們心靈面前引起了一種什麼東西；二、分析就是把概念分爲幾個組成概念，也就是說，當我們對一個概念進行分析時，我們可以看到這個概念可分爲哪些組成概念，哪些組成概念構成了這個概念；三、分析就是指出已知概念與其他一些概念的聯繫和區別，從而弄清該概念在整個概念系統的位置。

第一種分析我們可以舉出“愉快”這個概念，當一個人問自己什麼叫做“愉快”時，他就必須知道什麼是“愉快”這一概念的意思，也就是說，“他會用心考慮在他心靈面前實際上出現了什麼”。另外，當別人問我什麼叫“愉快”時，我必須向他解釋，如果他是在愉快，他心靈裏一定會出現哪些情況。第二種分析摩爾用得相當普遍，“一事物成爲可理解的，首先是當它被分析爲其組成部分的時候”，例如把感覺分爲感覺的對象和關於感覺的意識，以及這兩個因素的關係，把信念分爲信念的對象和信念的行爲。最後一種分析是區分觀點，這本屬於一種重要的分析，但摩爾似乎只是在下述兩種意義上使用“區分”這一詞：只是對諸如“知道”或“看見”這樣的給定表達式的各種意義加

以區別和列舉；以及把這些意義中的任何一個和相同表達式的其他意義相聯繫或相區別。

下面我們就“知識”一詞來研究一下摩爾的概念分析方法。知識究竟是什麼？按照摩爾的分析，爲了解答這一問題，我們必須首先區分“知道”這一動詞有幾種不同的意思，然後分辨出和分析出這些意思所指稱的特殊對象，以及這些對象之間的關係。摩爾分辨了四種不同的知道方式，以及相應的“知道”這一動詞的四種不同意思：第一種也是最基本的意思，“知道”代表這樣一件事，在這事中被認知的對象和認知它的相應的意識活動的關係，類似於或等同於一片顏色和看到這片顏色的人的意識之間的關係，這是直接理解的知識，或用羅素的話，這是“通過親識而來的知識”。“知道”的第二種意思是表現這樣一件事，在這事中被認識的對象和相應的意識活動之間的關係類似於或等同於這樣一種關係，例如桌上的帽子和想到他的帽子曾在桌上的那個人的意識活動之間的關係，這樣他知道他的帽子曾在桌上。但是，不論是帽子和桌子，還是任何與帽子和桌子相聯繫的感覺材料，都不是直接呈現於他的意識面前。這是間接理解的知識。“知道”的第三種意思表現爲這種情況，在這種情況裏，意識活動和對象之間有下述複雜關係：有一種意識活動；有一個直接被理解的命題；事實上這命題是眞的；我們認爲它是眞的；我們相信它是眞的，因爲它滿足了某些進一層的關係或條件。摩爾把這種知道方式稱之爲“眞正知識”（Knowledge pro-

per)。“知道”的最後一個意思乃是包括上述三種意思，如我們把一個人描述爲知道某物，即使他那時並沒有意識到該事物，這表示這個人有某個時候，在上述“知道”一詞三種意思的任何一種意思上，知道了該事物。

摩爾的概念分析方法有力地促進了語言分析哲學的發展，因爲當他把概念的難以捉摸的性質作爲分析的對象，必將促使那些受他分析方法影響的哲學家把這種技巧應用於概念的語言表達式，也就是說，從概念分析轉向語言分析。雖然摩爾並未把自己描述爲“日常語言”哲學家，但他拒斥哲學陳述的技巧卻可以精確地刻畫爲“指出這些陳述違背日常語言”。馬爾康姆(N. Malcolm)曾在他的〈摩爾和日常語言〉一文中寫道：“摩爾的偉大歷史功績在於：他也許是第一個認識到任何違反日常語言的哲學陳述都是錯誤的、並且始終不渝地爲捍衛日常語言而反對對它的歪曲的哲學家。”⑩

第二節 牛津學派——基爾伯特·賴爾

在牛津大學，維特根斯坦的思想處於一種完全不同於劍橋大學的哲學氣氛中。大多數牛津哲學家對於亞里斯多德的研究有很高的造詣，他們自認爲自己的觀點是追隨亞里斯多德的方向。當亞里斯多德考察了像“德行是否情感”這類問題時，他應用了一種自然而然可稱之爲“訴諸於日常語言”的方法，他論證說，德行不是情感，因爲“我們

不能因爲我們自身表現某種情感而被人們稱爲善的或惡的，而只能根據我們的德行和惡行而被稱作善的和惡的”。這種追求“規範”的論證方式被牛津學派由哲學家充分地加以利用，我們可以說，在牛津，把維特根斯坦的思想嫁接到亞里斯多德派語言學的樹桿上，自然，這棵樹產生的果實比起受柏拉圖影響的劍橋大學的果實來更充實更豐富得多。

最著名的牛津日常語言哲學家是基爾伯特・賴爾(Gilbert Ryle, 1900－1976)。賴爾在成爲一位日常語言分析哲學家之前，思想經歷了一個複雜的發展過程：第一階段顯然是由於他最初在牛津所受的教育而形成的亞里斯多德主義；第二時期是在胡塞爾和邁農的影響下的現象學觀點，賴爾後來在其《心的概念》一書裏所寫的“我最憤激地加以反對的假說乃是我曾成爲其犧牲品的假說”①，可能就是指他早期的亞里斯多德主義和現象學觀點；第三階段似乎包括了接受一種與維特根斯坦在《邏輯哲學論》中的理論相似的語言圖象論，主張陳述句的語法結構與它所陳述的事實的邏輯結構之間有一種同型關係；賴爾最後的哲學觀點是日常語言分析哲學觀點，不過他仍保留了純粹的語言分析和概念分析，現象學和弗雷格的影響不時會出現，他與早期維特根斯坦的哲學尤其是“顯示說”保持著比其他某些日常語言哲學家更密切的淵源關係②。因此，與其他日常語言分析哲學家比較起來，他是一位更具有“傳統意義”的哲學家，這也就是爲什麼人們廣泛地討論他的思想的理

出，甚至其中包括那些根本不懂維特根斯坦的哲學家。

賴爾在 1931 年《亞里斯多德學會會刊》上發表的〈系統地引人誤解的表達式〉裏，聲稱自己改換了這樣一種觀點，即哲學的眞正任務是“從語言的習慣用法中找出經常產生錯誤構造和荒謬理論的根源”⑬。與布拉德雷、弗雷格和羅素一樣，賴爾也區分了表達式的語法形式和該表達式所描繪的事實形式，他指出，日常生活中有許多表達式由於它們的語法形式而“使人系統地陷入錯誤”。例如，僅僅因爲“匹克威克先生是一個虛構人物”這樣的句子在語法上類似“巴爾德文先生是一位政治家”，我們總是把這樣的句子看成好像是對一個人的描述。事實上這個陳述句不是關於一個虛構的人物，即具有奇怪特性的匹克威克先生，而是關於一個實實在在的人即狄更斯或一本實實在在的書即《匹克威克先生外傳》。賴爾論證說，如果“匹克威克先生是一個虛構人物”果眞是關於一個名叫“匹克威克”的人，那麼它就包含有像“匹克威克先生出生於何年”這類命題，結果與原來的命題發生矛盾。因此他得出結論說：“謬誤和自相矛盾就是表達式系統地引人誤解的證據。”⑭

當然，賴爾也承認像“……是一個虛構人物”這樣的表達式在日常生活中決不會使人誤解，但是對“事實結構”或“存在範疇”懷有特殊興趣的形而上學家卻可能由於陳述句的表面語法形式而得出一些奇談怪論。例如，因爲“準時是一種美德”與“休謨是一位哲學家”在語法形式上相似，他們就錯誤地認爲“準時”像“休謨”一樣，也是一

個指稱某物的名稱，從而得出存在有一種實體——準時，或者，因爲我們能夠合理地說"虛假觀念正閃現在我的頭腦中"，他們就會認爲存在有一種虛假觀念所命名的本體——觀念。在賴爾看來，所有有關共相的問題都是由於這種對語法形式的誤解而無中生有地產生出來的。賴爾之所以把他這篇論文題爲〈系統地引人誤解的表達式〉，就是爲了表明，"一切具有某種語法形式的表達式都會以同樣的方式並且由於同樣的原因使人產生誤解。"⑮

在賴爾看來，意義的命名理論是完全錯誤的，按照這種理論，一個語詞的意義就是該語詞所命名的對象，例如"百合花"這個詞的意義就是指實實在在的百合花，"房子"的意義就是指實實在在的房子。賴爾認爲，意義和命名不能等同，在日常生活中除了個別指稱個體的專名外，大部分語詞不是用來提及什麼的，它們不命名什麼對象，它們只是表示一類特殊的形式概念。爲了避免日常說話的誤解，賴爾指出哲學家必須學會用羅素的摹狀詞理論來重新陳述語句，對於賴爾來說，羅素的摹狀詞理論是一種哲學分析的"範例"，它表明哲學既是治療性的又是建設性的，可以通過重新敍述語句，從而把眞正的"事實結構"揭示出來。

爲了理解賴爾的代表作《心的概念》，我們必須先考察一下他的兩篇有關的文章，一篇是〈範疇〉(《亞里斯多德學會會刊》，1937)，另一篇是他在牛津大學升任教授的就職演說〈哲學論證〉(1945)。

在〈範疇〉一文中，賴爾認為，為了避免語言引起的誤解，我們必須對語詞的範疇作嚴格的區分，例如“……是壞的”這種未完成的表達(句型框架)，我們只能在其空白處合理地填上“瓊斯”或“蘇格拉底”，而不能填上“星期六”，這就表明“瓊斯”或“蘇格拉底”都屬於不同於“星期六”的範疇，但這卻不證明“瓊斯”和“蘇格拉底”屬於同一範疇。賴爾指出，我們應當找出另一種句型框架，在這種句型框架裏，“瓊斯”可以被填入，而“蘇格拉底”卻不能合理地填入，例如，雖然“他”或“這本書的作者”可以填入“……讀過亞里斯多德的書”，但“他”能填入“……從未寫過一本書”，而“這本書的作者”卻不能填入。當然這在日常生活中似乎很明顯，沒有人會這樣錯誤地填入不恰當的詞項，但賴爾認為，可是有些不明顯的情況卻會導致哲學上極大的荒謬。例如，我們可以把“史密斯的陳述”、“約翰的陳述”等各種各樣的短語合理地填入“……是假的”，但我們卻不能把“我現在所寫的這個陳述”填入這個句型框架，因為那樣一來就會產生有名的說謊者悖論。

不論是〈系統地引人誤解的表達式〉還是〈範疇〉，賴爾強調的重點都是從消極方面指明我們應如何澄清概念的混淆和誤解，即“掃除概念上的路障”和“解除概念上的交通阻塞”，但《哲學論證》卻是從積極方面指明我們應採用的更有建設性的方法程序。在這篇著作中賴爾試圖通過從方法上規定什麼可以說，什麼不可以說而不引起荒謬，什

麼推理有效，什麼推理無效，以及哪些語法形式相似可能引起誤解，哪些卻不引起誤解，我們的各種不同的概念彼此如何正確聯繫，它們各自所起的不同作用是什麼。賴爾說，哲學論證既不是歸納法也不是證明，哲學家有著自己獨特的方法程序，其中最典型的是歸謬法，憑藉“從某命題或複合命題中演繹出來的諸後承彼此不一致，或與原來命題相矛盾”⑯，哲學家證明了上述那個命題或複合命題是假的。哲學論證並不是純粹破壞性的，而是通過對荒謬性出現的界線的規定，勾畫出一個實際使用語詞和命題的合理範圍。賴爾寫道：“圖示觀念的邏輯力量……用方法和確切的檢驗規定那支配正確使用概念的規則”⑰，從而爲我們正確使用概念劃清明確的邏輯格局。

作爲這一要求的一個實際的範例就是他的《心的概念》一書。在《心的概念》裏，賴爾在導言中一開始就指出，哲學並不提供任何有關心靈的新的知識，他說：“構成本書的哲學論證並不想增加我們關於心靈的知識，而是修正我們已經有的知識的邏輯地形圖(logical geography)。”⑱什麼叫做“邏輯地形圖”呢？賴爾自己解釋道：“規定概念的邏輯地形圖就是揭示它們被使用於其中的命題的邏輯，也就是說，表明它們與什麼別的命題一致和不一致，從它們推出什麼命題，以及它們從什麼命題推出來。概念所屬的邏輯類型或範疇就是一組邏輯上合法使用該概念的方式。”⑲顯然，所謂修正邏輯地形圖，就是從邏輯上重新合法規定各個概念的合理使用範圍，以致可以不會導致犯範

疇錯誤的危險。

《心的概念》一書的中心思想就是戳穿他所謂的"笛卡兒神話"。賴爾寫道："本書的中心論點是，在自然科學發展的三個世紀內，人們錯誤地選擇了邏輯範疇來配列心靈能力和心靈作用的概念。笛卡兒給我們留下一份他的主要哲學遺產，即一種不斷歪曲主體的大陸地形的神話。"⑳所謂笛卡兒神話，賴爾在該書第一章裏是這樣寫的：

這個主要來自笛卡兒的官方學說大致是這樣：除了白痴和襁褓中的嬰兒這些可疑的例外之外，每一個人都有一個身體和一個心靈，有些人甚至這樣說，每一個人既是一個身體又是一個心靈。他的身體和他的心靈通常套在一起，但在身體死後他的心靈還繼續存在和作用。人的身體佔有空間，並服從那些支配一切其他空間物體的機械律。身體方面的過程和狀態可以爲外在的觀察者所檢查，所以一個人的肉體生活就像動物和爬蟲的生活一樣，是公共的事務，甚至像樹木、晶體和植物的生涯一樣。但心靈不佔有空間，它們的活動也不服從機械律。一個心靈的工作不能爲其他觀察者所看到，它的活動是私有的，只有我自己才能對我自己心靈的狀態和過程有直接的認識。因此一個人的生命有兩部相互並行的歷史，一部是由他身體裏並與他身體有關的事件所組成的，另一部是由他的心靈裏並與他心靈有關的事件所組成。前一部歷史是公開的，

後一部歷史是私有的。前一部裏的事件是物理世界內的事件，後一部裏的事件則是心理世界內的事件。㉑

賴爾把這種身心二元論的觀點稱之爲“機器中的幽靈的教條”㉒，他說：“我希望證明這種教條是完全錯誤的，而且不是細節的錯誤，而是根本的錯誤。它不僅是一簇特別的錯誤，而且是一個大錯誤，一個非常專門的錯誤，也就是說，它是一種範疇錯誤，它把心靈生活的事實表現爲好像它們屬於一種邏輯的類型或範疇(或者說，類型或範疇的值域)，而它們實際上是屬於另一種類型或範疇，因此這個教條是一個哲學家的神話。”㉓在賴爾看來，一個概念的邏輯類型或範疇乃是該概念邏輯上合法被使用的方法和規則，一個“範疇錯誤”(category－mistake)就是邏輯上非法地使用概念，以致使本屬於一種範疇的事實用適合描述屬於另一種範疇的事實的說法表現出來，把概念放進了本來不包括它們的另一種邏輯類型或範疇中。例如，當有人說“我的痛苦是綠色的”，這就是一種範疇錯誤，因爲痛苦不是那種可以是綠色的東西，像痛苦這類感覺不是有顏色的，只有可見的東西才是有顏色的。或者，我們可以用賴爾自己的著名例子來說，一個外國人第一次訪問牛津，並且參觀了大學所有公共設施，如圖書館、辦公室、實驗室和運動場，然後他問“但大學在哪裏呢?”這個外國人顯然錯誤地把“大學”看成是一個與他所參觀的建築物同屬於一種類型的東西，把大學錯誤地放進了一個本來不包括它

的範疇之中，以致認爲在他所參觀的這些公共設施之外，還有一個獨立的“大學”。

賴爾認爲，笛卡兒的身心二元論就是這種範疇錯誤的徹底表現。這種理論錯誤地把心靈看成與身體同屬於一種類型的東西，任何有關心靈的心理活動式精神現象的語詞都與物理活動或物理現象的語詞一樣，指稱一個“本體”。他認爲，既然心靈不同於身體，所以有關心理現象的一些語詞，如“智慧”就不能命名那些服從力學規律的客體，而必須命名那些服從非力學的精神規律的實體。反之，有關生理現象的一些語詞，如“空間”就不能命名那些服從非力學規律的實體，而必須命名那些服從力學規律的實體。賴爾說，但事實上，那種認爲有關心理現象的語詞可以命名任何精神實體的設想乃是一種“範疇錯誤”，眞正存在的只有身體和物體，眞正發生的只有物理事件和物理過程，一切關於心理活動或精神現象的語詞實際上都是關於身體的行爲方式的語詞，“智慧”一詞的功用只是描述人的行爲，而不是命名實體，因此“相信心靈和身體之間存在著完全的對立乃是相信它們是屬於同一邏輯類型的詞”㉔所造成的錯誤。賴爾寫道：“同整個‘機器中的幽靈’的教條相反，我認爲描述一個人的心靈活動並不就是描述第二套幽暗不明的活動。我們是在描述他的行爲的各個部分受到駕馭的方式。”㉕並說他整個這本書就是堅持這樣一種觀點：“如果我們用心理謂詞刻畫人的特性，那麼，我們並不是對我們不能看見的出現在意識流中的任何幽靈般的過程

作出不可檢驗的推論。而是在描述這些人用以指揮他們基本上可以觀察的行爲各個部分的方式。”㉖

爲了進一步論證他的觀點，賴爾提出了“傾向性概念”(dispositional concept)，試圖通過這一概念把所有我們關於自己心理狀態和過程的陳述都重新表述爲一組關於人的公開行爲的傾向陳述句，以排除任何有援引神秘莫測的內在幽靈的做法。他說：“我們用來專門描述人的行爲的重要概念許多都是傾向性概念。”㉗按照他的解釋，傾向就是一種在某種情況下以某種方式行動或反行動的能力。例如，說一個動物是反芻動物和說某個動物現在正在進行反芻不同，說它是反芻動物，就是把一種傾向歸給它，即當該動物有什麼要咀嚼時，它將必定要反芻。因此說某人或某物有一種傾向，就是說某人或某物在某情況出現時將以某種方式行動或反行動，所以表現傾向的語句都是具有“如果—那麼”這種假言推理形式的語句，即“如果情況 C 出現，則某人或某物 X 將做某事 Y”，這就是說，眞正的傾向屬性乃是一種“推理許可證”，它將使我們預測某人或某物在某種情況下將做什麼事或不做什麼事，而這種預測在賴爾看來，又是過去經驗的推論，如“瓊斯是聰明的”這句話是表明瓊斯在任何事情上將是聰明的，但我們之所以這樣說，是因爲對他過去行爲的研究，一個傾向陳述句乃是概述某人或某物過去在某特殊情況下以一種類似規律的方式進行行動的歷史，使得我們一當認識這種似規律即這個傾向性時，我們就能預測該人或該物在將來同樣情況下將

如何行動或反行動。對於賴爾來說，傾向性就是對於過去事件的假設性——似規律的概括。

按照賴爾的觀點，任何有關心靈的心理活動都是傾向性的和履行性的，它們並不是任何一種不同於生理活動的在一個人心靈的私有舞台裏發生的神秘事件——這是一種站不住脚的笛卡兒式的“機器中的幽靈”的神話。賴爾寫道：“‘心理’並不指稱一種狀態，使得人們能合理地問某給定事物或事件是否是心理的或物理的，是‘在心靈內’或‘外在世界裏’。談論一個人的心理並不是談論一個堆放家庭用具的倉庫，其中那些稱之爲‘物理世界’的東西是被禁止堆放的，它乃是談論一個人做和承擔某種事情的能力、愛好和傾向，以及談論在日常世界裏做和承擔這些事情的責任和過程。”㉘在他看來，如果一個人做了一件物理行動，同時有關於他在做什麼的思想，我們一定不要認爲這是幽靈在思考和肉體在運動，而要認爲這個人以一種合適的方式似規律地履行一種身體的活動，如果有另外的機會，他也會傾向於履行另一種行動。因此“責怪一個個別行爲的動機，並不是對不可看見的事件的因果推論，而是把一個事件命題歸在似規律命題之下。”㉙

《心的概念》一書的主要部分就是具體分析各種心理概念，如理智、意志、情感、感覺、想像、認識等，以表明它們不是一種有別於肉體的幽靈做出的活動。其中最有名的是賴爾對笛卡兒關於理智的說明中的範疇錯誤的解釋。他說這是這個官方學說中最基本的錯誤，因爲“哲學家和

門外漢都傾向於把理智活動認爲是心理行爲的核心，這就是說，他們都想用認識概念來定義所有其他心理行爲概念。他們認爲心靈的主要活動在於找出對於問題的回答，而其他的活動只是應用所考慮的眞理，甚至令人遺憾地違背它的考慮。”㉚在賴爾看來，這種錯誤在於把事實的知識(特別是事實)理論化，從而形成科學概括，看作是理智的核心，這裏是兩個假定的結合，一個是理論化工作是心靈的主要活動，二是理論化是私有的、隱蔽的和內在的活動。賴爾指出，事實上理論活動只是理智行爲的一種類型，賴爾把這種類型的行爲稱之爲“知道什麼”(know that)，而大多數理智行爲在於“知道如何”(know how)。賴爾說，哲學家共同認爲，知道如何做某事就是知道某些原理的眞理，並且把這些原理應用於活動。他指出，雖然烹調師是從一本烹調書裏學會烹調的，但烹調法在邏輯上則是從那些知道如何烹調的人的實踐中提取的，正如有效論證的原理是從那些知道如何論證的人的實踐中提取的。所以，知道如何做某事，旣然是能在理智上履行的，所以在邏輯上是獨立於任何內部的理論化，因此它包含其他人可以目擊的理智的表現，而不是包含一種我們可從中推出不可目擊的幽靈的理論化的機械事件。在賴爾看來，一切有關心理的活動在原則上都一定要用人可目擊的活動來理解。我們不僅要避免把熟練的駕駛員的技術歸給一種幽靈般的“內在的”駕駛員，而且我們必須用可目擊來解釋所有包括情感和感受的心理生活。這確實使人們把賴爾劃入行爲主義哲

學家，雖然他不同意用這一名稱來標誌他自己的哲學㉛。

《心的概念》最帶有日常語言分析特徵的是賴爾關於“知道”、“相信”、“感覺”、“發現”一類有關心理活動的詞項的解釋，這可能是這本書最有成效最引人入迷的部分。爲了解釋這些詞項，賴爾曾在該書中引進了許多關於詞項差別的術語，如過程詞和成果詞、手段詞和動機詞，他試圖通過這些術語的差別，校正和修改一些認識概念的錯誤用法。這些術語後來基本上變成了現代日常語言分析哲學討論的普通工具。

首先，我們必須了解所謂“過程詞”(process words)和“成果詞”(achivement words)的區別。在賴爾看來，我們平常所使用的動詞，其中有一些是表示瞬間突然完成了任務的，而另一些則表示逐漸進行的行動過程，例如“踢進一球”、“賽跑取勝”、“找到頂針”、“治癒病人”、“發現老鷹”，這裏“踢進”、“取勝”、“找到”、“治癒”和“發現”等動詞都是表示突來的結局，一瞬間目的實現，反之像“踢足球”、“賽跑”、“尋找頂針”、“治療病人”、“觀察老鷹”裏的“踢”、“賽跑”、“尋找”、“治療”和“觀察”等動詞則表示一段長時間的執行任務的過程，賴爾把前一類動詞稱之爲“成果詞”或“成功詞”(success words)，把後一類動詞稱之爲“過程詞”或“任務詞”(task words)或“履行詞”(performance words)。賴爾說，由於普通語法不加區分地把這些動詞統稱爲主動動詞，曾使人們往往忘掉了這類成果動詞——如“獲勝”、“發掘”、“發現”、“治

癒”、“信任”、“證明”、“騙取”、“揭露”、“確保”和“隱蔽”——和其他那些表示行動或過程的動詞之間的邏輯行爲的差別，例如，忽視在“踢”和“踢進”、“治療”和“治癒”、“搜尋”和“找到”、“抓”和“抓住”、“聽”和“聽見”、“看”和“看見”、“旅遊”和“到達”之間的根本差別。在賴爾看來，表示履行任務的過程詞和表示完成目的的成果詞在邏輯能力方面是存在著巨大差別的，這種差別在於“在使用成果詞時，我們是在主張某些事情得到了某些超出履行任務活動的東西，對於一個賽跑者，要取得勝利，他不僅必須在跑，而且他的對手必須在終點線上落後於他；對於一個醫生，要取得治癒效果，他的病人不僅必須被治療，而且還要恢復健康；對於一個找尋者，要找到頂針，就必須在他指出它的時刻和在他指出的地方有一顆頂針；對於一個數學家，要證明一條定律，該定律不僅必須是眞的，而且必須從他想證明該條定律是從那裏推出來的那些前提推出來。”㉜而這些超過履行任務的東西並不一定是從履行任務中得到的，有很多事情要取得成功，還要靠運氣，例如，我們有時不找而發現了東西，不進行論證而獲得其理，正如一只壞鐘可能由於受到一次突然的震動而被修復了。

由於成果詞和任務詞之間的這種邏輯差別，一些適合於修飾任務動詞的副詞就不適合於修飾成果動詞，所以我們可以有意義地說，某人徒勞地或成功在射擊，而不能說他曾徒勞地或成功地射中了靶子；我們可以有意義地說醫

生曾辛勤地或不辛勤地治療病人，而不能說他曾辛勤地或不辛勤地治癒了病人；我們可以有意義地說某人慢慢地或匆匆地在看老鷹，而不能說他慢慢地或匆匆地看見了老鷹，尤其是像“仔細地”、“注意地”、“認眞地”、“警惕地”、“有意識地”和“固執地”這樣一些注意副詞決不能用來修飾像“發現”、“證明”、“聽見”和“看見”這些成果動詞。

賴爾認爲，忽視成果詞和過程詞之間的這種邏輯差別，正是造成荒謬錯誤和神秘理論的源泉。例如一些認識論研究者有時奇怪地自稱他們找到了“看見”、“聽見”和“推知”的某種所謂認知活動。假如我發覺一隻老鷹，我是發現了老鷹，但我並不發現我對老鷹的“看見”，我對那隻老鷹的“看見”似乎是一種奇特的神秘過程，當發覺老鷹時，我們並不發現其他東西是對“看見一隻老鷹”裏的動詞的回答。賴爾說：“但是如果我們認識到‘看見’、‘發覺’、‘發現’不是過程詞、經驗詞或活動詞，這種神秘就消失了。它們並不代表一種令人困惑不解的不可發覺的活動和反活動，有如‘獲勝’不代表一種令人困惑不解的不可發覺的跑，……我之所以不能抓住正在看見(seeing)和演繹(deducing)我自己的理由，乃是這些動詞對於完成‘抓住我自己……’這個短語是錯誤的類型。‘你現在正在做什麼?’和‘他過去曾經做什麼?’這兩個問題是不能由‘看見’、‘推出結論’或‘打敗’來回答的。”[33]正是從這裏賴爾否認像“看見”、“聽見”一類關於感知的詞項是代表心理狀態或過程的，他說“看見”和“聽見”這類詞不是過

程詞，而是成果詞，所以它們根本不代表任何心理狀態或心理過程。

賴爾用這種差別來解决的另一個認識論問題，就是證明像“知道”、“發現”、“看見”、“聽見”和“知覺”這一類成果動詞是不能用“錯誤地”或“不正確地”這類副詞來修飾的。例如“知道”這個詞就與“尋找”不同，它不是過程詞，而是成果詞，也就是說它指的是一個過程的完成，而不是過程本身，所以我們不可能說某人錯誤地或不正確地知道。不可知論的錯誤就在於未理解“知道”一詞的這種性質，既然是“知道”，它就意味著有所知道，而不會是什麼還不知道。所以，說我們不知道什麼，或錯誤地知道什麼，就如同說我看見了不可看見的東西，聽見了不可聽見的東西一樣，本身完全是自相矛盾的。

賴爾分析的另一對詞項差別的術語是所謂“手段詞”(skill words)和“動機詞”(motive words)的差別。他認爲，像“相信”這一動詞是屬於動機詞家族，反之像“知道”這一動詞則屬於手段詞家族。作爲手段，一定有方法，可以問個“如何”，而作爲動機，則一定有理由，可以問個“爲什麼”。賴爾寫道：“所以我們問一個人如何知道這，但是我們只能問一個人爲什麼相信那，正如我們問一個人如何打丁香結，但是我們只能問他爲什麼要打丁香結或他爲什麼常常誤打老婆結。手段有方法，而習慣和傾向要有來源。同樣，我們問什麼使人相信或害怕某事，而不問什麼使人知道或成就某事。”㉞賴爾這裏的意思簡單地說就

是，由於“知道”是手段詞，而不是動機詞，所以我們只可以問“某人如何知道某事”，而不能問“他爲什麼知道這事”。同樣，由於“相信”是動機詞，而不是手段詞，所以我們只可以問“某人爲什麼相信某事”，而不能問“他如何相信某事”。弄清動詞所屬的家族，從而挑選出適當的副詞來加以修飾，這是賴爾在《心的概念》一書中進行日常語言分析的典型方法。

註　釋：

①摩爾，〈自傳〉，引自巴斯摩爾，《哲學百年》，皮里康出版社，1968年版，第201頁。

②同①，第206頁。

③摩爾，《倫理學原理》，商務印書館，1983年版，第1頁。

④同③，第1頁。

⑤摩爾，《保衛常識》，見《分析哲學經典讀物》，紐約，1965年，第62頁。

⑥《分析哲學經典讀物》，第63頁。

⑦同⑥，第64--66頁。

⑧同⑥，第66頁。

⑨希爾普編：《摩爾的哲學》，紐約，1942年，第663頁。

⑩同⑨，英文版，1952年，第368頁。

⑪賴爾，《心的概念》，倫敦，1958年，第97頁。

⑫例如在那篇已經傾向於拋棄圖象理論的〈系統地引人誤解的表達式〉一文中，賴爾仍然堅持說明性陳述的功能就是“用語詞的新形式”去揭示“事實的眞形式”。見《邏輯與語言》，牛津，1952年，

第一輯，第 36 頁。

⑬賴爾，〈系統地引入誤解的表達式〉，見《邏輯與語言》，第一輯，第 36 頁。

⑭見《邏輯與語言》，第一輯，第 35 頁。

⑮見《邏輯與語言》，第一輯，第 15 頁。

⑯賴爾，《哲學論證》，第 6 頁；《心的概念》，第 8 頁。

⑰同⑯，第 10 頁。

⑱同⑪，第 7 頁。

⑲同⑪，第 8 頁。

⑳同⑪，第 8 頁。

㉑同⑪，第 11－12 頁。

㉒同⑪，第 15－16 頁。

㉓同⑪，第 16 頁。

㉔同⑪，第 22 頁。

㉕同⑪，第 51 頁。

㉖同⑪，第 50 頁。

㉗同⑪，第 117 頁。

㉘同⑪，第 199 頁。

㉙同⑪，第 90 頁。

㉚同⑪，第 26 頁。

㉛參看賴爾，《心的概念》，最後一章，論行爲主義。

㉜同⑪，第 150 頁。

㉝同⑪，第 152 頁。

㉞同⑪，第 134 頁。

結語

上面我們從語言學的轉向這一方面對當代分析哲學的歷史發展作了一個大致的描繪，這種描繪當然是很不全面的。不過從這種簡單的歷史敍述中，我們可以看出當代分析哲學已遠遠超出了他們創始人原來的比較狹窄的想法。研究的領域大大地擴充了。這種擴充至少表現在下面這三個方面：首先，人工的理想語言和日常的自然語言同時並重。與早期的分析哲學家的看法相反，當代分析哲學家認爲他們的任務不僅要形式地構造理想語言，而且也要對日常語言的實際用法加以重視，因爲語言的意義和邏輯結構不僅能通過人工語言的特殊構造而被制定，而且也能夠通過後期維特根斯坦類型的非形式的分析而被發覺。語言哲學的整體研究似乎應當包括對這兩種語言的研究。其次，對語言的邏輯分析和對語言的歷史探討同時並重。與早期的分析哲學家的看法相反，當代分析哲學家認爲他們的任務不僅要對語言的結構進行邏輯分析，而且也要對語言的發生和發展作社會歷史的探討，語詞和語句的意義不能光從邏輯上去研究，而且也應深入到文化、時代、講話者、聽者、作者和讀者的歷史背景中去。語言哲學的整體研究似乎也應當包括這兩種對語言的研究。第三，語言和行動、

講話和做事同時並重。早期分析哲學家似乎認爲語言的研究只是爲了消除歧義，澄淸意義，而當代分析哲學家認爲語言不是僵死的符號，而是生活的一種方式。語言不只是講話，而且包括行動，講話就是做事，因此研究語言不應光停留在單純的字義分析，而更重要的應是深入到社會交往中去理解。這三方面的並重可以說是形式的研究和非形式的研究統一、靜態的研究和動態的研究統一、理論的研究和實踐的研究統一。就此而言，我們應當說，當代分析哲學的發展不是愈來愈縮小了自己的地盤，而是愈來愈擴充和開闢了自己研究的新領域。

我們以"語言學的轉向"(Linguistic Turn)來概括當代分析哲學的發展，這是根據美國哲學家羅蒂(R.M. Rorty)在 1967 年匯編的一部分析哲學文集的書名而來的。羅蒂在這部書的導言裏說："本書的目的是想提供一些材料來反映最近的一次哲學革命，即語言哲學革命。所謂語言哲學，我指的是這樣一種觀點，它認爲哲學問題是一些或者通過改造語言，或者通過對我們目前使用的語言有更多的了解而可以得到解決或排除的問題。" ① 不管羅蒂當時或以後對於這場革命的眞正成果有什麼不同的看法，至少在這本書裏他認爲，過去幾十年來，語言哲學家通過仔細地透徹地考察傳統哲學家如何使用語言表述他們的問題，已經作到使從巴門尼德(Parmenides)開始經過笛卡兒和休謨到拉德雷和懷海德的整個哲學傳統處於守勢，"這個成就就足以使這個時期被納入哲學史上偉大時期之列"

②。

這樣一種評價對不對呢？從表面上看來，分析哲學確實與傳統哲學有很大的不同，它放棄了傳統哲學那種想對整個自然和人類作整體描述的宏大志願，丟棄了傳統哲學那種試圖超出經驗而僅憑思辨去解釋世界的性質及其法則的玄想，認爲哲學不能再要求做科學的皇后，哲學研究的對象不應再是現實世界的事物和事件，而應是關於這些事物和事件的陳述和概念。一句話就是：哲學研究應當限制於語言學和邏輯學。就此而言，如果我們不用“革命”這一偉大的字眼，至少可以說分析哲學在當代哲學研究中開闢了一個新的研究方向，即重視語言在哲學中的作用。

重視語言在哲學中的作用，這應當是當代分析哲學最有成效的觀點之一，因爲語言是人類交往的重要工具，又是我們思維的直接現實，通過語言的了解可以更深刻揭示思維對世界的關係。分析哲學家希望通過語言分析，哲學如科學一樣更加接近完全的明晰性，他們追求我們在日常生活中，特別是在科學中所應用的基本概念的明晰性，追求我們在道德和美學的評價上所應用的基本概念的明晰性，追求我們不僅在科學中而且在日常生活中所作的基本假定的明晰性。

但是不幸的是，當代分析哲學家卻把他們重視語言在哲學中的作用這一值得讚揚的觀點同他們另一種看法結合起來，即認爲全部哲學問題都可以歸結爲語言問題，如果語言問題解釋清楚了，哲學問題也就解決了或者消除了。

對於這一點，我們是不能同意的。我們認爲，重視語言在哲學中的作用同全部哲學問題可以歸結爲語言問題，這是完全不同的兩個問題，它們之間並沒有必然的因果聯繫。“語言應當在哲學研究中起重要的作用”，這是一個眞命題，因爲以往的哲學研究中確實有概念不淸和邏輯混亂的情況，我們需要通過邏輯分析來澄淸一些似是而非的僞問題，但是，“全部哲學問題就是語言問題”，卻是一個假命題，因爲如果我們認眞考察一下以往哲學家所提出的問題，我們就會發現其中有很多並不是無意義的僞問題，而是人類探索世界所面臨的眞實問題。正是基於這一點，我們認爲以往的哲學留給了我們極其豐富而珍貴的思想遺產，這份遺產決不能簡單地以“語言的誤用”而一筆勾消。

這樣我們就可以看到當代分析哲學雖然有它的一定的積極貢獻，但本身也存在了不少問題：

首先，關於他們認爲哲學是語言分析的看法。雖然他們主張哲學不應當再像過去那樣成爲包羅萬象的知識體系的觀點——這一觀點也並不怎麼新奇，因爲恩格斯早在1878年就已經指出了“從全部以前的哲學中，不保存獨立意義的只有關於思維及其規律的科學——形式邏輯和辯證法。其他一切都歸屬於自然的和歷史的實證科學之中了。”③——是正確的，哲學畢竟不能等同於語言分析，除了語言分析外，哲學還應當有它更爲重要的任務——提高人的認識世界的能力（認識論）和發現人存在的價值（倫理學）。因此他們這樣一種關於哲學的性質和任務的觀點是非常狹隘

的見解。這一見解即使在西方也受到不同哲學流派的哲學家的攻擊和批判，而且就是一些正統的分析哲學家，對於分析哲學這一發展趨向也感到惶恐不安。這裏我們想引用羅素批評日常語言分析學派的一段話，這段話實際上可以看作是對整個分析哲學的批評："雖然我很知道分析的重要性，這卻不是我反對這派新哲學的最重要的理由。我最不贊成之點是，我覺得這派新哲學不必要地放棄了哲學在歷史上歷來所追求的任務。自泰勒斯以來的哲學家們是努力設法來了解這個世界。關於達到這個目的，大多數的哲學家是過於樂觀了。但是即使他們沒有達到目的，他們還是給後繼者提供了材料，給了激勵以創新的努力。我完全看不出這派新哲學是繼續了這個傳統。它把世界或我們對於世界的關係置之於不顧，它所講的只是糊塗人能說糊塗話的各式各樣的方法。如果哲學的貢獻只是在此，我就無法認爲哲學是一門值得研究的學科。把哲學限於這種無關重要的事，我所能想像到的唯一理由是想把哲學和經驗科學截然分開。我認爲這樣把二者分開是沒有益處的。一種哲學若要有價值，它必須建築在一個廣大而堅實的知識基礎之上，這種知識不限定是哲學知識，這種知識是土壤，這種土壤是哲學這棵樹的活力的來源所在。哲學不從這塊土壤吸取養料，不久就會枯萎、停止生長。"④因此，哲學決不能局限於語言的邏輯分析，哲學必須從這種人爲的狹隘的界限裏解放出來。

其次，關於他們反對形而上學的主張。分析哲學家爲

了反對傳統的形而上學，要求我們只談論語言，而不談論世界，用卡爾納普的話來說，只許我們使用形式的說話方式，而不使用實質的說話方式，似乎在語言和世界之間劃了一道明確的界限，就可避免形而上學了。實際上，問題決不是這樣簡單。關於語言和關於世界之間不會有截然分明的區分，因爲世界是我們描述的世界，世界是呈現在我們概念系統裏的世界，在探索我們的描述方式、探索我們的概念系統時，我們同時也就在探索世界。例如，假定我們對因果關係發生興趣，我們無疑相信，因果關係是發生在世界上的，我昨晚著了涼，所以今天我患了感冒，人們可以這樣提出問題："因果關係是什麼?"這是一個很著名的傳統哲學問題。假如你是位語言分析哲學家，你就不會這樣提問題，而是提出這樣的問題："我們怎樣分析因果陳述，我們說一個事物引起另一個事物，這是什麼意思?"表面上你似乎提了一個純語言的問題，但事實上你提的完全是原來那個問題，只是現在你換了一種方式把它提出而已。可見，研究我們對語言的使用，不等於我們不研究我們所描述的世界。馬克思曾經這樣講過：正像哲學家們把思想變成某種獨立的力量那樣，他們也一定把語言變成某種獨立的特殊的王國，但是，"無論思想或語言都不能獨立組成特殊的王國，它們只是現實生活的表現。"⑤試圖將哲學限制於語言分析，並不能使我們根本擺脫傳統的哲學問題，正如蒯因的理論所表明的，任何理論，不管是科學理論還是哲學理論，都有"本體論的承諾"，分析哲學試圖取消哲

學，就其本身的實踐也是不可能的。

第三，關於他們的理論建樹。整個分析哲學運動雖然提出了各種各樣的理論原則，但如果仔細地考慮一下，我們就會看到這些理論原則所取得的效果卻是微乎其微的。首先，關於他們結束一切哲學的主張，在本世紀二十年代，分析哲學家感到他們找到了一種可以結束一切哲學的哲學，今後再不會出現各種各樣的哲學以及它們之間無休止的爭論了，可是這條綱領自它提出以來，半個世紀過去了，哲學界的情況並非如他們所想像的，反而出現了更多不同觀點的體系，即使就他們本身來說，也存在有明顯的不同觀點之爭，這種情況正如維也納學派的元老菲格所感嘆承認的："在邏輯實證主義的全盛時期，我們維也納學派中許多人都以爲我們已經發現了一種可以結束一切哲學的哲學。在這以後我們就不再這樣自負了。我們現在看哲學，正如我們看科學一樣，認爲它是一種沒有止境的探索。"⑥其次，是他們的著名的證實原則，這條原則至今還未找到一種恰當的表述。正如一些批評家所指出的，如果像邏輯實證主義者所斷言的那樣，一切陳述不是綜合的就是分析的，那麼關於這條原則的陳述究竟是什麼性質的陳述呢？而且，如果一個陳述的意義就是它的證實方法，那麼關於這條原則的陳述的意義何在呢？對此，分析哲學家有過各種各樣的解釋，有些人聲稱這一原則是一種歸納概括，有些人認爲它只是爲達到系統知識這一實用目的而提出的一種建議，但是其中沒有一個獲得完滿成功，即使像艾耶爾

這樣一位長期致力於對此原則精確表述的哲學家，最後也感到不是太窄就是太寬，公開承認要在邏輯上精確表述這條原則是不可能的。第三，分析陳述和綜合陳述的區分，自從蒯因的批判以來，也日益瀕於瓦解了。邏輯和數學的陳述究竟在什麼意義上是分析的，這一點至今也沒有搞清楚。按照克里普克的看法，即使一個天文學數字的演算，如果是通過電子計算機得出的，那麼它也是後天的，反之，像“蒙娜麗莎的畫家畫了蒙娜麗莎”這樣的偶然眞理卻是先天的。第四，還原論也行不通，正如一些分析哲學家自己承認的，我們甚至無法把那些日常簡單的關於煙盒、玻璃杯和煙灰缸這樣的陳述還原爲關於感覺材料的陳述，且不說更爲抽象的科學陳述了，特別是關於過去、將來的陳述、關於他人心靈的陳述，更是一個難點。分析哲學家，特別是日常語言分析哲學家作過許多嘗試，但最後沒有一個可以說是成功的。最後，指稱和意義的問題，如果我們歷史地考察一下這個問題的話，我們不能不感到，這個問題反而愈來愈複雜化了，以致我們對什麼是意義，什麼是指稱愈來愈感到模糊不解了。

總之，當代分析哲學提出的令人激動的哲學建議爲數不少，但這些建議本身都很成問題，正如西方的廣告商一樣，當代分析哲學家允諾的很多，但付之實行的卻很少。

不過儘管這樣，分析哲學作爲人類的一場理智活動，還有其研究的必要，更何況它至今還在英美各國哲學舞台佔據統治的地位。這也是本書之所以呈現給讀者的理由。

我們試圖表明，即使它是人類智慧樹上的一朵不結果實的花，但仍有必要研究它爲什麼同樣“生長在活生生的、結果實的、眞實的、強大的、全能的、客觀的、絕對的人類認識這棵活生生的樹上”（列寧語），但卻是一朵不結果實的花。

註　釋：

①羅蒂，《語言學的轉向》，英文版，1967 年版，第 8 頁。
②同①，第 33 頁。
③恩格斯，《反杜林論》，人民出版社，1956 年版，第 24 頁。
④羅素，《我的哲學發展》，商務印書館，1982 年，第 211－212 頁。
⑤《馬克思恩格斯全集》，第三卷，第 525 頁。
⑥菲格，〈經歷了三十五年的邏輯實證主義〉，見《今日哲學》雜誌，1964 年冬季號。



參考書目

愛德華(P. Edward)主編：《哲學百科全書》（*The Encyclopedia of Philosophy*, New York, London, 1967）。

菲格(H. Feigl)和塞拉斯(W. Sellars)合編：《哲學分析讀物》（*Readings in philosophical Analysis*, New York, 1949）。

艾耶爾(A. J. Ayer)主編：《邏輯實證主義》（*Logical Positivism*, New York, 1959）。

阿麥曼(R. R. Ammerman)主編：《分析哲學經典讀物》（*Classics of analytic Philosophy*, New York, 1965）。

巴斯摩爾(J. Passmore),《哲學百年》（*A Hundred Years of Philosophy*, London, 1957、1968）。

施太格繆勒(W. Stegmüller),《當代哲學主流》（*Hauptströmmunger der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1978），中譯本，商務印書館，1985年。

莫尼茨(M. K. Munitz),《當代分析哲學》（*Contemporary analytic Philosophy*, London, 1981），中譯本，上海復旦大學出版社，1986年。

懷特(M. White),《分析的時代》（*The Age of Analysis*,

New York, 1958)，中譯本，商務印書館，1964 年。

艾耶爾，《二十世紀哲學》（*Philosophy in the Twentieth Century*, New York, 1984），中譯本，上海譯文出版社，1987 年。

巴斯摩爾，《新近哲學家》（*Recent Philosophers*, London, 1985）。

洪謙主編：《邏輯經驗主義》上下卷，商務印書館，1982－1984 年。

伽達默(H－G. Gadamer)，《科學時代的理性》（*Reason in Scientific Time*, Cambridge University, 1982）。

海德格(M. Heidegger)，《存在與時間》（*Sein und Zeit*, Tübingen, 1979）。

艾耶爾等著：《哲學中的革命》（*The Revolution in Philosophy*, Lodon, 1963），中譯本，商務印書館，1986 年。

羅素（B. Russell)，《我的哲學發展》（*My Philosophical Development*, New York, 1959），中譯本，商務印書館，1982 年。

馬赫(E. Mach)，《感覺的分析》（*Die Analyse der Empfindungen*, Jena, 1922），中譯本，商務印書館，1975 年。

江天驥主編：《西方邏輯史研究》，人民出版社，1984 年。

弗雷格(G. Frege)，《算術基礎》（*The Foundations of Arithmetic*, Oxford, 1956）。

弗雷格，《弗雷格哲學著作譯文集》（*Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford,

1960)。

弗雷格,《論幾何學基礎和算術形式理論》(*Foundations of Geometry and Formal Theory of Arithmetic*, Oxford, 1971)。

羅素,《哲學問題》(*The Problems of Philosophy*, London, 1912),中譯本,商務印書館,1959 年。

羅素,《數理哲學導論》(*Introduction to Mathematical Philosophy*, London, 1919),中譯本,商務印書館,1982 年。

艾耶爾,《伯特蘭・羅素》(*Bertrand Russell*, New York, 1972),中譯本,上海譯文出版社,1982 年。

羅素,《邏輯和知識》(*Logic and Knowledge*, London, 1956)。

羅素,《西方哲學史》(*History of Western Philosophy*, London, 1955),中譯本,商務印書館,1976 年。

維特根斯坦(L. Wittgenstein),《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico－Philosophicis*, Oxford, 1961),中譯本,商務印書館,1962 年。

維特根斯坦,《1914－1916 年筆記》(*Notebooks 1914-1916*, Oxford, 1961)。

卡爾納普(R. Carnap),《哲學和邏輯句法》(*Philosophy and Logical Syntax*, London, 1937),中譯本,上海譯文出版社,1956 年。

斯特賓,《邏輯實證主義和邏輯分析》(*Logical Positivism and Analysis, British Academy Proceedings*, 1933)。

洪謙主編:《西方現代資產階級哲學論著選輯》, 商務印書館, 1982 年。

石里克(M. Schlick),《哲學論文集》(*Philosophical Papers*, Poston & London, 1979)。

克拉夫特(V. Kraft),《維也納學派》(*The Vienna Circle. The Origin of Neo-Positivism*, 1953)。

艾耶爾,《語言、眞理和邏輯》(*Language, Truth and Logic*, New York, 1936), 中譯本, 上海譯文出版社, 1981 年。

卡爾納普,《意義和必然性》(*Meaning and Necessity*, Chicago University, 1947)。

卡爾納普,《語言的邏輯句法》(*The Logical Syntax of Language*, New York, 1937)。

維特根斯坦,《哲學研究》(*Philosophical Investigations*, Oxford, 1963)。

維特根斯坦,《藍皮書和棕皮書》(*The Blue and Brown Books*, Oxford, 1969)。

維特根斯坦,《哲學語法》(*Philosophical Grammar*, Oxford, 1974)。

維特根斯坦,《哲學評論》(*Philosophical Remarks*, New York, 1975)。

希爾普(P. A. Schilpp)編:《G. E. 摩爾的哲學》(*The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, 1942)。

摩爾(G. E. Moore),《倫理學原理》(*Principia Ethica*, Cambridge University, 1922), 中譯本, 商務印書館, 1983

年。

威斯頓姆(J. Wisdom),《哲學和心理分析》（*Philosophy and Psycho－analysis*, Oxford, 1953）。

威斯頓姆,《他人心靈》（*Other Minds*, Oxford, 1952）。

威斯頓姆,《悖論和發現》（*Paradox and Discovery*, New York, 1965）。

賴爾(G. Ryle),《心的概念》（*The Concept of Mind*, London, 1958）。

賴爾,《哲學論證》（*Philosophical Arguments*, Oxford, 1954）。

弗魯(A. Flew)編：《邏輯與語言》(兩卷)（*Logic and Language*, 2 series, Oxford, 1951, 1953）。

奧斯汀(J. Austin),《怎樣用詞做事》（*How to do Things with Words*, Oxford, 1962）。